

## INTENTIONNALITE ET SIGNIFICATION

Andrei Marga\*

Conférence d'ouverture du Workshop Doctoral International « Acte,  
Langage, Inconscient »  
Universitatea Babes-Bolyai - Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne  
10-12 juin 2010

### Title in English:

Intentionality and Meaning

### Abstract

*À la réunion des écoles doctorales de deux universités, il est convenu que les protagonistes présentent les approches qu'ils pratiquent. C'est pourquoi je présente l'interprétation de base que j'ai donnée et que je donne à l'œuvre du fondateur de la phénoménologie et les repères de cette interprétation. J'ai publié un chapitre sur la philosophie de Husserl dans mon volume : **Introduction dans la philosophie contemporaine** (Polirom, Iași, 2002, 418 p.), pour reprendre l'interprétation de cette philosophie dans la monographie **La philosophie de Habermas** (Polirom, Iași, 2005, 514 p.) J'affirme dès le début que mon intérêt pour l'œuvre de Husserl est primordiallement systématique, en rapport avec les crises de notre temps, de sorte que l'intérêt exégétique est subordonné.*

**Keywords:** science, intentionnalité, sens, crise de l'humanité européenne.

À la réunion des écoles doctorales de deux universités, il convient que les protagonistes présentent les approches qu'ils pratiquent. Aujourd'hui nous discutons le thème **Acte – Langage – Inconscient**, nous

---

\* Andrei Marga est Professeur de philosophie et Recteur de l'Université « Babes-Bolyai » de Cluj-Napoca, Roumanie. E-mail : Andrei.Marga@euro.ubbcluj.ro.

rapportant notamment à la philosophie de Husserl. C'est pourquoi je veux vous présenter dans ma conférence l'interprétation de base que j'ai donnée et que je donne à l'œuvre du fondateur de la phénoménologie et les repères de cette interprétation. J'ai publié un chapitre sur la philosophie de Husserl dans mon volume : *Introduction dans la philosophie contemporaine* (Polirom, Iași, 2002, 418 p.), pour reprendre l'interprétation de cette philosophie dans la monographie *La philosophie de Habermas* (Polirom, Iași, 2005, 514 p.) J'affirme dès le début que mon intérêt pour l'œuvre de Husserl est primordialement systématique, en rapport avec les crises de notre temps, de sorte que l'intérêt exégétique est subordonné. Dans cette optique, je résume mon point de vue sur la signification contenue dans les deux volumes cités.

La génération de Husserl a accusé avec insistance une « *crise de l'humanité européenne* ». Dans un écrit qui peut être considéré comme le *programme de la philosophie transcendantale*, *La philosophie comme science rigoureuse* (1910-1911), Husserl montrait que « la nécessité provient ici de la science. Mais seule la science peut dépasser définitivement la nécessité qui provient de la science ». La solution est une « critique scientifique », « radicale », qui va jusqu'au fondement de la science, à la recherche d'un fondement sûr, absolu. La critique ne peut être exercée que par une « *philosophie comme science rigoureuse* », qui prend au sérieux la prestation des sciences. Une philosophe projetée comme *Weltanschauung* se trouve dès le début dans une position distante de la science et ne peut faire face à la tâche. Notre époque a besoin non de nouveaux *Weltanschauungs*, mais d'un « véritable positivisme » pour dépasser « le négativisme sceptique ». Nous pouvons nous baser sur la science, mais, en dépit du positivisme existant, nous avons besoin aussi du développement et de la force de la philosophie. Le raisonnement philosophique ne doit cesser jusqu'à ce qu'il ne découvre un « commencement absolument clair », c'est-à-dire « des problèmes absolument clairs ».

Bien que les intérêts suprêmes de la « culture humaine » sollicitent une « philosophie rigoureusement scientifique », la philosophie est encore loin d'avoir atteint ce niveau. Le naturalisme convertit tout en faits d'expérience extérieure, mais justement le fondement de la nature du « sens » des faits mêmes lui échappe. L'« historisme » prend pour absolue « la sphère des faits de la vie empirique de l'esprit » ; même s'il ne les « naturalise » pas, l'historisme ne saisit pas les questions de validité qui

surgissent à propos de « ces faits » et il mène à un « relativisme » voisin à celui du naturalisme. Aussi bien le « naturalisme » que l'« historisme » argumentent contre l'idée de la possibilité d'une *philosophie à valabilité universelle*. Toutefois, leur argumentation ne tient pas. Tous les deux opèrent une interférence au moins discutable d'un état de fait – l'inexistence en fait d'une telle philosophie – à un principe – l'impossibilité de son existence en général. Husserl propose cependant dans ce point – où commence son détachement de toute la tradition kantienne – une pénétration plus profonde que celle du kantisme à l'intérieur de la subjectivité transcendante. C'est la phénoménologie qui est vouée à l'accomplir. Elle cherche *le fondement des faits sur le plan de la conscience*.

L'exposition de la phénoménologie transcendante dans l'œuvre de Husserl est systématique. Elle suit une série de questions-noyau – d'où se ramifient bien des questions dérivées – qui sont traitées par le philosophe dans l'horizon d'un *programme de placement de la phénoménologie aux assises de toute la connaissance*. Celles-ci sont : passer de l'établissement des faits à l'identification de leur fondement sur le plan de la conscience ; clarifier le fondement de la science moderne par la découverte d'un fondement de la logique formelle (déterminer l'objet de la « logique pure ») ; circonscrire l'objet d'une science du fondement, qui est la phénoménologie, et préciser sa place dans le système des sciences (déterminer l'objet de « l'analyse intentionnelle ») ; élaborer la méthode adéquate pour la recherche du fondement (déterminer la « réduction terminologique ») ; établir la structure du fondement, qui est l'*ego* transcendantal (déterminer la « communauté inter-monadique ») ; clarifier le sens de la science moderne et le cadre pour la résignification de celle-ci, comme de toute autre création humaine. Rendons et évaluons les solutions de la phénoménologie husserlienne.

\*

*Le Fondement (Grund)* est une zone de la réalité dont dépendent toutes les autres zones et la réalité dans son ensemble.

Husserl a été attiré dès le début par le projet cartésien d'édifier une philosophie qui se détache de l'« objectivisme naïf » et passe au « subjectivisme transcendantal » pour trouver « *un fondement rationnel, absolu* » des sciences. Ce « retour radical » doit être engagé par l'analyse de

l'acte du jugement. On peut remarquer que dans tout jugement intervient un « *sens* » résultant d'une « *intention* », repérable au niveau de la « justification ». Tout système de jugements, la connaissance en général, sont sous-tendus par une « *idée théologique* » qui les met en scène. Car le savant non seulement formule des jugements, mais il veut aussi les fonder. Il ne vise pas à formuler purement et simplement des jugements, mais à obtenir des « vérités scientifiques ». Dans son exigence d'obtenir des vérités de la science s'abrite un « but idéal ». Les sciences impliquent, peut-on dire, « un ordre de connaissances antérieures en soi, rapportées à d'autres, en soi postérieures ».

Le premier écrit significatif de Husserl dans le camp de la philosophie a été l'ouvrage d'habilitation, intitulé *Sur le concept de nombre* (1887). Ses pas commencent par la reprise de la définition de « multitude d'unités » que Leibnitz donne au nombre et par l'assertion que le nombre implique des « *liaisons* » (*Verbindungen*).

\*

Dès ses premières recherches, Husserl s'est montré préoccupé d'élucider « *l'origine* » des concepts fondamentaux et des principes des mathématiques, poussé non seulement par l'intérêt philosophique, mais aussi par l'aspiration d'apporter les clarifications exigées dans la situation où la discipline qui semblait l'incarnation parfaite de la rationalité était secouée par l'apparition des paradoxes. Bientôt, il a observé que la question ne pouvait être résolue sans des recherches dans la sphère de la logique et de la théorie de la connaissance, qui mènent à une « nouvelle fondation » de celles-ci, et il a entrepris de telles recherches.

Le résultat initial ont été les *Recherches logiques* qui, comme il l'avouait plus tard, « ont été une œuvre d'ouverture d'un chemin, nullement une fin ». L'ouvrage reprend la question de la nature de la logique du point de vue où elle a été portée par l'orientation psychologue dans le domaine de la logique, lancée notamment par John Stuart Mill, avec son *Système de la Logique* (1843), en vue d'élucider « le sens et la justification » de la logique, donc « les fondements théoriques de cette discipline et, surtout, sa relation avec la psychologie ». Ainsi posé, le problème mène à « la question cardinale de la théorie de la connaissance, celle qui concerne l'objectivité de la connaissance. Le produit de notre

recherche entreprise dans cette direction est la délimitation d'une science théorique nouvelle et pure, qui constitue le plus important fondement pour chaque art de la connaissance (*Kunstlehre*) scientifique et possède le caractère d'une science *a priori* et purement démonstrative. C'est celle que Kant et les autres représentants d'une logique „formelle” ou „pure” ont visée, mais qui n'a pas été exactement conçue et déterminée en ce qui concerne son contenu et sa portée ».

Les *Recherches logiques* s'ouvrent par une analyse critique détaillée des *interprétations psychologues de la logique*. Husserl se montrait prêt à reconnaître l'importance d'une perspective psychologique dans l'approche de la logique, précisément de l'« origine », mais en même temps il était mécontent de la prestation de l'« analyse psychologique » en ce qui concerne l'« objectivité des mathématiques et de toute la science ». Aussi s'est-il vu obligé de passer à la critique du psychologisme, indiquant les conséquences inacceptables de celui-ci : a) le psychologisme considère que les principes et les règles de la logique dérivent de l'expérience (psychologique) des gens et ont, par conséquent, un caractère de suppositions, de vérités approximatives, car l'expérience ne peut conférer de la nécessité aux énoncés. Par contre, dans la logique nous avons « évidemment des lois authentiques et non des règles purement empiriques, c'est-à-dire approximatives » ; b) le psychologisme ne peut conférer que de la relativité aux principes et aux règles de la logique ; de son point de vue une autre logique, avec d'autres principes, est toujours possible. Par contre, ces formes ont une valabilité universelle, elles sont en permanence « la condition de la vérité » ; c) le psychologisme fait des contenus psychiques l'objet de la logique, puisqu'il voit dans les principes et les règles de la logique la forme de ces contenus. Par contre, les principes et les règles de la logique « ne sont pas des lois pour les factalités psychiques ». Ils ont un caractère de nécessité et sont la condition formelle de toute vérité. Leur référence n'est pas le contenu psychique de la pensée, mais un contenu idéal. Aussi la nature de la logique avec laquelle les gens opèrent dans la vie pratique ne peut-elle pas être clarifiée par une « analyse psychologique ». Elle réclame l'intervention d'une « logique pure », dont le domaine doit maintenant être précisé.

À la suite de la reconnaissance d'une composante idéale dans la connaissance, le problème de la signification des expressions intervient comme un problème fondamental de la logique et, en général, de la théorie de la

connaissance. Car il devient évident que « la vérité » ne peut être élucidée que sur la base de la « signification ». Le niveau de « la vérité », qui a pour « condition formelle » les principes et les règles de la logique, est subordonné au niveau de la « signification ». Celle-ci conditionne la connaissance d'un plan plus haut et plus profond que celui des catégories logiques. Autrement dit, nous ne pouvons nous approcher de l'objet en vue de le désigner et l'aborder de manière logico-rationnelle qu'en engageant dès le premier moment une signification à lui. La relation la plus simple, la relation de désignation d'un objet au moyen d'une expression, reste perpétuellement sous la condition d'une relation de signification, qui est primordiale.

Husserl a concentré à un moment donné ses *Recherches logiques* sur la nature de la signification des expressions, pour disloquer quelques interprétations : psychologique, linguistique et empiriste-ontologique. Sa thèse est que la signification a une nature idéale. Elle consiste dans des « unités idéales » qui s'expriment dans des expressions multiples et se pensent dans des vécus multiples, mais restent perpétuellement « autre chose » que ceux-ci. Repérer la signification n'est pas la tâche de la psychologie, de la linguistique ou de l'ontologie, mais la tâche de la « logique pure ». D'autre part, tenant compte de la position fondamentale de la signification dans la connaissance, la logique même doit être redéfinie comme « science des significations ». « Les catégories » primordiales de la logique ainsi conçues ne seront plus l'objet, la propriété, etc., mais les catégories de signification et d'objet.

Mais comment se constitue la signification ? La solution de Husserl est comprise dans la thèse selon laquelle « les significations résident dans des intentions de signifier, qui peuvent entrer dans l'intuition dans une certaine relation ». Et ces intentions peuvent être élucidées par une recherche de la conscience conçue non comme un ensemble de « phénomènes psychiques », mais comme un ensemble de « vécus intentionnels ». « L'acte de signifier » est « la manière déterminée dont un objet est pensé ». Et la manière de penser un objet dépend de l'« intention ». Celle-ci sera, sur le plan de la connaissance, la forme de simplicité maximale du « jugement ». Le déroulement des *Recherches logiques* intersecte de multiples positions philosophiques de référence. Pour la spécification de la phénoménologie transcendantale, nous allons nous

rapporter brièvement, dans ce qui suit, à quelques délimitations essentielles.

Husserl accorde une importance centrale à l'intervention d'une composante idéale dans la connaissance. Toute connaissance, fût-elle factuelle, se place sous le conditionnement d'une assomption sur le plan idéal. L'initiateur de la phénoménologie transcendantale se situe-t-il ainsi sur la position du platonisme ? La réponse est négative. Par la composante idéale, Husserl a en vue, en effet, une composante caractérisée par l'atemporalité, l'identité permanente, la validité générale, mais cette composante est placée dans la sphère de la subjectivité.

La conscience a été conçue par Husserl comme un ensemble de « vécus intentionnels », et il s'est approché ainsi des positions du psychologisme que, d'ailleurs, il a combattues de façon constante et programmatique et par rapport auxquelles il a pris de manière significative ses distances. Par « *vécu intentionnel* », Husserl a en vue un phénomène de conscience, une partie d'un « vécu psychique », mais non ce vécu même. Le *moi* phénoménologique est la partie consciente du *moi* psychique ; il est « pur ». « Le *moi* empirique est le *moi* de la perception ; le *moi* pur est, au contraire, le *moi* de la perception en tant qu'unité de la conscience. »

On a dit à juste titre que « les *Recherches logiques* ont arraché à la subjectivité les vérités logiques, que les *Idées* ont incluses de nouveau dans la subjectivité » et que « ce n'est pas la même subjectivité que Husserl combat en 1901 et exalte en 1911 ». Dans les *Recherches logiques* est rejeté le psychologisme et l'on défend l'objectivité des vérités logiques, dans *Idées pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique* est rejetée l'ontologie du « donné » et l'on défend le conditionnement transcendantal, de la nature du sens, de toute objectivité. La thèse générale des *Idées* est que rien n'est donné dans la connaissance qui ne porte la marque d'un sens que la conscience y imprime. Dans la connaissance on présente perpétuellement des « faits » ; ils sont dans un lien indissoluble avec les « essences ». Mais celles-ci ont une autre nature que les « faits » ; elles n'ont pas d'« existence individuelle » et sont ancrées dans la sphère d'une « intuition » transcendantale. C'est pourquoi, à côté des « sciences empiriques », doivent trouver leur place les « sciences eidétiques » et, en fin de compte, une « ontologie eidétique », qui n'est autre chose que la « phénoménologie ». Dans son cadre, la tâche à accomplir est « de déterminer, à l'intérieur du cercle d'intuitions que nous avons sur les

individus, les genres suprêmes qui règlent le concret, et, de la sorte, de distribuer chaque existant individuel qui tombe sous l'intuition dans des régions de l'existence, chacune de ces régions caractérisant une science (ou un groupe de sciences) eidétique et empirique, qui se distingue de toute autre dans son principe, puisque la distinction s'appuie sur des raisons eidétiques absolument radicales. D'ailleurs, la distinction radicale des sciences n'exclut guère leur interférence et leur coïncidence partielle.

Les *Idées* ont largement présenté également la méthode d'accès à la source originelle du sens, qui est la conscience. C'est ce qui a été appelé « la méthode phénoménologique » et consiste dans une série de « réductions » ou, plus exactement, dans la « réduction phénoménologique ».

La présupposition générale sous laquelle est placée l'application de la « méthode phénoménologique » est que rien n'est en soi, que tout est imprégné d'un sens conféré par une conscience « donneuse ». « Une réalité absolue équivaudrait exactement à un carré rond ». Cette présupposition s'est traduite dans une série de distinctions d'une importance centrale. Sur le plan de la logique, abordé de prédilection par Husserl, on a fait la distinction, dans les *Recherches logiques*, entre « l'essence cognitive » et « l'essence intentionnelle » du jugement ; par la suite, dans les *Idées*, on a promu une distinction cardinale, celle entre « noème » et « noèse ». Elle est équivalente à la distinction entre « les composantes proprement dites des vécus conventionnels et leurs corrélats intentionnels (ou les composantes de ces corrélats), opérée pour faire le passage de l'« attitude naturelle » à l'« attitude phénoménologique » et, plus exactement, « pour mettre en lumière l'originalité de la sphère phénoménologique ». En fait, il s'agit d'une analyse qui se place vers la fin de la « réduction » phénoménologique, lorsqu'on passe de l'analyse du « vécu » en tant qu'objet à l'analyse du « vécu intentionnel » comme « acte ».

Le résultat auquel conduit l'application de la méthode phénoménologique est de purifier la conscience de toute détermination du monde extérieur, de tout « transcendant », et de lui faire saisir ce qui lui est immanent et s'impose comme eidétiquement évident. Autrement dit, c'est la sphère de l'*ego* transcendantal. C'est le dernier échelon qui s'obtient par la réduction et le conditionnement dernier et inévitable de tout produit de la conscience. Les différentes raisons (logique, scientifique, pratique, etc.) ont leur fondement dans « l'*ego* transcendantal. »



\*

Les *Idées* ont réinstallé, en effet, pour l'homme, la subjectivité transcendante aux assises du monde. Avec cette démarche, cependant, la phénoménologie transcendante n'a pas pris fin. Husserl lui ouvre un nouvel horizon, avec les *Méditations cartésiennes* (1929), où il aborde de front *la structure de l'ego transcendantal*.

Développant « la phénoménologie de l'intersubjectivité transcendante », Husserl a évité, sans doute, le solipsisme. Mais il n'a pas évité l'idéalisme ; au contraire, il l'a assumé explicitement. La phénoménologie est « idéalisme transcendantal », bien que « dans un sens fondamentalement nouveau », différent de « l'idéalisme psychologique » et de « l'idéalisme kantien ». « Il est l'explicitation du sens de chaque type d'existence que moi, l'ego, je peux imaginer ; et, surtout, du sens de la transcendance que l'expérience ne présente pas réellement : celle de la Nature, de la Culture, du Monde en général ; ce qui veut dire : dévoiler d'une manière systématique l'intentionnalité constituante elle-même. »

\*

L'horizon de « l'intersubjectivité transcendante » a été exploré plus loin par Husserl dans son dernier écrit majeur : *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendante* (1936-1937), précédé et préparé par une conférence soutenue à Vienne, portant comme titre *La philosophie dans la crise de l'humanité européenne* (1935). Une partie de l'ouvrage a été publiée dans la revue *Philosophia* (1936), éditée à Belgrade. En tout cas, *La Crise* représente « le premier ouvrage publié où Husserl prend explicitement position au sujet de l'histoire et traite thématiquement la question de l'historicité de la philosophie ».

La question que Husserl pose dans les différentes variantes de *La Crise* se réfère à l'origine de « la crise de l'humanité européenne », qu'il identifie à la « crise des sciences européennes ». Comment est-on arrivé à la situation où l'impétueux développement des sciences modernes culmine par une crise des sciences et, par implication, par une crise de « l'humanité européenne » ? Pour répondre, Husserl reconstitue « la configuration spirituelle de l'Europe ». La culture européenne est née dans la Grèce antique et se caractérise par des « idéaux infinis », en conformité avec lesquels se répand « l'esprit critique » et la reconnaissance d'un « rôle conducteur » de

la philosophie. La « crise » où l'Europe est entrée prend ses racines dans un « rationalisme » qui s'est embrouillé en lui-même.

Husserl ne sollicite pas la critique de la manière d'agir de la science moderne, mais une critique de son interprétation positiviste qui, en vertu de « l'objectivisme » qu'elle promeut dans l'image sur la science, estompe le sens de la science et mène à l'identification de la science avec la réalité comme telle. La réidentification du sens et l'acquisition d'une nouvelle conscience de la signification de la science pour l'humanité sont devenues nécessaires pour prévenir « la barbarie ». Elles supposent la réidentification du « monde protoscientifique » où se constitue l'interrogation scientifique de la nature. C'est là le « monde vécu de la vie » (*Lebenswelt*), cette « réalité qui va de soi » de la vie humaine, qu'elle suppose en permanence. Elle est « le terme général des évidences originaires », « le monde où nous vivons intuitivement », « l'empire des évidences originaires » auquel se réduisent « toutes les confirmations rationnelles » (*erdenkliche*). Husserl propose, contre l'interprétation positiviste de la science, que « le monde vécu de la vie » devienne « le thème d'une authentique approche scientifique », puisqu'elle représente en permanence « la toile de fond » de toute approche logique, scientifique du monde.

## 2

Habermas veut dépasser « l'apparence objectiviste » de la connaissance, mettant en lumière l'exigence d'« intérêts » plus profonds que l'intérêt pour la vérité, intérêts liés aux actions par lesquelles l'espèce humaine reproduit son existence. Il y a – conformément à son optique – un « préalable » non articulé, tacite, mais inévitable, de toute connaissance, situé dans la profondeur de la condition humaine. Avec cette assumption, sa théorie de la science entre en rapport, dans un point essentiel, avec la phénoménologie transcendantale.

Habermas a abordé explicitement ce rapport dans la conférence inaugurale *Erkenntnis und Interesse* (1965) Ici, il a pris en discussion l'ouvrage tardif de Husserl *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (1936), où le fondateur de la phénoménologie contemporaine oppose à la vision positiviste sur la science – dont il conteste la capacité de résoudre les problèmes moraux de l'humanité – un concept de la « théorie pure », émancipée de tout intérêt, d'inspiration platonicienne. Habermas apporte un éloge et opère, en même

temps, une critique à l'égard de cette démarche de Husserl, dans le cadre d'une analyse du point de vue de la distinction, due à Horkheimer, entre la « théorie traditionnelle » et la « théorie critique. L'objet de l'éloge et à la fois de la critique est la reprise par Husserl de l'idée de la « théorie pure ».

Habermas admet que Husserl avait raison d'invoquer, dans un moment historique où l'on tâchait d'adapter la science à des intérêts partisans, l'objectivité de la connaissance – donc le détachement de la science des intérêts. Il avait raison de solliciter cette objectivité dans la situation où l'importance des sciences modernes dans la vie morale-pratique des gens diminuait, à la suite de la pénétration des restrictions méthodologiques positivistes dans les sciences mêmes. À ces tendances de l'évolution de la science, Husserl tentait en effet de faire face reprenant l'idée de la « théorie pure ». Habermas reconstruit cette démarche du fondateur de la phénoménologie en trois pas : a) contre « l'objectivisme des sciences », Husserl montre que « le monde apparemment objectif des faits a son fondement transcendantal dans le monde préscientifique » ; ici « la phénoménologie met en évidence les opérations d'une subjectivité qui institue le sens » ; b) la subjectivité qui y opère serait masquée par une conscience de soi positiviste des sciences, car « les sciences ne se sont pas dégagées radicalement des intérêts de la vie primaire » ; en revanche, la phénoménologie qui arrive, par réduction, à se dégager de ces intérêts, réalise une attitude rigoureusement contemplative et « dissocie définitivement la connaissance des intérêts » ; c) au niveau de cette réduction on arrive à la « description phénoménologique » que Husserl identifie à la « théorie pure » et à la « théorie traditionnelle ».

La question que Habermas pose est si la « description phénoménologique » peut satisfaire la tâche qu'elle s'est assumée : celle d'assurer une connaissance ayant une signification sur le plan moral-pratique, apte à guider l'humanité dans des temps difficiles. Sa réponse est négative. « Celui qui se rappelle ce comble de la barbarie auquel nous avons assisté il y a trente ans respectera l'évocation de la puissance thérapeutique de la description phénoménologique ; mais celle-ci ne peut être fondée. La phénoménologie conçoit tout au plus les normes transcendantales auxquelles le travail de la conscience est nécessairement soumis. Pour nous exprimer dans des termes kantien, elle décrit les lois de la raison pure, mais non les normes d'une législation universelle, dictées par la raison pratique, selon lesquelles puisse s'orienter une volonté libre. »

Husserl ne fait qu'attaquer l'objectivisme des sciences modernes, intégrées dans la vision positiviste d'une position qui reprend la prémisse même de l'objectivisme – la possibilité d'une connaissance dépourvue d'intérêt. « Il commet une erreur [lorsqu'il revendique pour la phénoménologie l'efficacité sur le plan moral-pratique, n. n., A. M.] qui provient du fait qu'il ne voit pas qu'il existe un lien entre le positivisme, qu'il critique à juste raison, et cette ontologie, d'où il emprunte inconsciemment le concept traditionnel de théorie. »

Habermas élogie donc l'effort de Husserl de *La Crise des sciences européennes*, d'opposer à une science tombée, en vertu de son objectivisme, à la merci des intérêts partisans, l'idée d'une connaissance sous la forme de la « théorie pure », d'une théorie soustraite donc à l'influence de quelque intérêt. Puisque la phénoménologie est la théorie qui offre des connaissances sur le lien entre la connaissance scientifique et les intérêts, elle aurait le caractère d'une connaissance dépourvue d'intérêts. Husserl critique l'objectivisme dans l'hypostase des méthodologies descriptivistes et nominalistes, mais l'accepte dans l'hypostase de la « théorie pure ». Il espère même qu'une telle théorie peut avoir une signification morale-pratique. Son erreur est évidente : Husserl attend des conséquences moral-pratiques d'une théorie constituée par la mise entre parenthèses des contenus matériels. Il n'observe pas que « la théorie n'a pas été orientée vers des finalités formatives, parce qu'elle aurait délivré la connaissance de l'intérêt, mais justement à l'envers, parce qu'elle devait une force *pseudo-normative* à la dissimulation des véritables intérêts qu'elle représente ».

Au-delà de cette non-concordance avec la conception de Husserl, Habermas reste d'accord avec le créateur de la phénoménologie transcendantale en ce qui concerne la nécessité d'une critique de l'objectivisme postulé par la conception positiviste sur les sciences. Tous les deux entreprennent la critique de l'objectivisme en mettant en lumière l'existence d'un « préalable » de toute connaissance sur le plan de la subjectivité transcendantale. Mais Habermas se rencontre sur ce plan avec Husserl, pour se séparer tout de suite à nouveau. La situation des deux penseurs sur ce plan est bien rendue par le phénoménologue J. Claude Evans dans la formulation qui suit :

Comme Husserl, il [Habermas] a réduit le sens de l'objectivité des prétentions de connaissance aux « cadres transcendants à l'intérieur

desquels se constitue à peine le sens de tels énoncés ». Mais, tandis que Husserl fonde l'objectivité et la validité sur une subjectivité transcendante – présentée dans la phénoménologie « pure » –, Habermas renvoie aux « intérêts conducteurs de connaissance » de l'humanité. La présentation de ces intérêts n'est pas la tâche de la pure autoréflexion selon le modèle d'une *theoria*, mais d'une philosophie critique des sciences, guidée par un intérêt de connaissance émancipateur, dans lequel Habermas identifie la racine cachée de la théorie traditionnelle. Ainsi, Habermas peut, en effet, revendiquer une continuité avec la tradition, mais non une continuité avec la conscience de soi de la tradition.

Sans doute la référence de Habermas à l'œuvre de Husserl n'a pas pris fin avec la conférence inaugurale *Erkenntnis und Interesse*. Dans la préoccupation du créateur de la phénoménologie transcendante d'identifier un fondement de la connaissance scientifique dans « le monde préscientifique » et de disloquer ainsi la prétention positiviste de la suffisance de la science pour fonder la connaissance scientifique, il a trouvé un allié de taille dans l'offensive pour une nouvelle conscience de soi des sciences. Le thème du « monde vécu de la vie » (*Lebenswelt*), que Husserl a lancé à l'intérieur de la recherche de « l'intersubjectivité transcendante » a été le deuxième thème majeur – après celui de la relation entre la connaissance et les intérêts – repris par Habermas dans le prolongement des recherches husserliennes. Dans *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1967), le philosophe assumait, comme un problème majeur de la société actuelle, le fait que « les actions instrumentales » transpercent à l'improviste le monde vécu de la vie sociale (*soziale Lebenswelt*). La question est ensuite abordée in extenso dans le cadre du système de Habermas, avec *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981), où le « monde vécu de la vie » (*Lebenswelt*) – dont le concept, provenant des écrits tardifs de Husserl, a été raffiné par Alfred Schütz et Thomas Luckmann pour les besoins de la sociologie – est systématiquement étudié. En fait, Habermas a fait de ce concept, configuré dans les réflexions de Husserl sur le conditionnement transcendantal de la connaissance scientifique – donc un concept de la théorie de la science, dans un sens large du terme –, un concept de base de sa propre théorie de la société. Le monde vécu de la vie (*Lebenswelt*) est, d'une part, le « contexte » où se déroulent les « actions communicatives », d'autre part le terrain sur lequel se présentent, par institutionnalisation, les

« actions stratégiques, c'est-à-dire un système. Habermas voit dans la relation entre « le monde vécu de la vie » (Lebenswelt) et « le système » la question centrale de la société actuelle : « le système » s'est découplé du « monde vécu de la vie » (Lebenswelt) et pénètre donc, dès maintenant, la base même de données d'où ce « monde » est jadis parti. Par conséquent, lorsqu'il décrit la société actuelle de la perspective de la solution de ce problème, Habermas met à l'œuvre trois concepts : « le monde vécu de la vie » (Lebenswelt), « l'action communicative » et « le système ».

Avec Husserl, l'auteur du livre *Theorie des kommunikativen Handelns* considère que « le monde vécu de la vie » (Lebenswelt) est « constitutif » pour toute « compréhension (Verständigung) » supposée par la coordination des actions des acteurs individuels de la société. « Ceux qui agissent de façon communicative se meuvent en permanence à l'intérieur du monde vécu de leur vie ; de là, ils ne peuvent sortir [...]. Les structures du monde vécu de la vie sont, en même temps, le lieu transcendantal où le locuteur et l'auditeur se rencontrent ; où ils peuvent avoir réciproquement la prétention que leurs expressions sont en accord avec le monde (le monde objectif, le monde social et le monde subjectif) ; et où ils peuvent critiquer et confirmer ces prétentions de validité, peuvent supporter leur désaccord et peuvent poursuivre l'accord ». Habermas se sépare cependant à nouveau de Husserl devant les efforts sans résultat de *Cartesianische Meditationen* de sortir de l'« ego transcendantal » vers la sphère de « l'intersubjectivité transcendantale » : il dénonce « la production monologique de l'intersubjectivité du monde vécu de la vie », dont Husserl est resté le prisonnier, en faveur d'une approche de la subjectivité, avec Durkheim, par le prisme de la différenciation du monde vécu de la vie (Lebenswelt) » dans la culture, la société et la personnalité, à laquelle se rattachent « la reproduction culturelle », « l'intégration sociale » et « la socialisation » en tant qu'« événements » de la vie sociale. « Le monde vécu de la vie » (Lebenswelt) » est libéré par Habermas de l'étreinte de la « philosophie de la conscience » de l'époque moderne, dont Husserl n'est pas parvenu à se détacher, et il est placé comme terme de base de la description de la société. « Le monde vécu de la vie, que ceux qui appartiennent [à une société n. n., A. M.] construisent sur la base de traditions culturelles communes, est coextensive avec la société. Il tire tous les événements sociaux dans le cône de lumière des processus de signification coopérative. Il prête à tous les faits qui surviennent dans la

société la transparence de ceux à propos desquels on peut parler – même lorsque ceux-ci ne sont pas (encore) compris. » « La société » est « un système qui doit satisfaire aux conditions de maintien des mondes socio-culturels vécus de la vie ».

Habermas ne s'est pas contenté de reprendre à la théorie husserlienne de la science le concept du « monde vécu de la vie » (*Lebenswelt*) », de le préciser et de le mettre en fonction dans le cadre de la théorie de la société, mais il a cherché à montrer pourquoi Husserl s'est arrêté trop tôt dans la valorisation de son importante découverte, celle d'une sphère de la vie dans la société. Dans l'étude *Edmund Husserl über Lebenswelt, Philosophie und Wissenschaft* (1990), Husserl est élogié pour avoir ouvert la voie à une approche de la science nourrie de la conviction que « nos prestations cognitives sont enracinées dans la praxis de notre comportement préscientifique avec les choses et les personnes ». Sur cette voie ont pu marcher ultérieurement non seulement les disciples – tels Max Scheler, avec sa sociologie de la connaissance, Sartre et Merleau-Ponty, avec des projets d'anthropologie, le marxisme phénoménologisant –, mais aussi des philosophes d'une autre affiliation, herméneutes, pragmatistes, constructivistes de souche Erlangen, promoteurs de la théorie des intérêts de connaissance, etc. Husserl a formulé, à l'intérieur de l'interrogation transcendante de la connaissance, l'idée du « monde vécu de la vie » (*Lebenswelt*) », qui, à proprement parler, excède « l'architecture transcendante ». À la différence de Kant, il ne conçoit plus le moi transcendantal comme quelque chose d'étendu, en rapport avec lequel le moi empirique est quelque chose parmi les choses du monde, mais rattache le moi transcendantal et le moi empirique. « Bref, la perspective où l'observateur transcendantal de Husserl doit se placer est celle d'un situé dans le monde, d'un sujet compris dans les horizons mouvants du monde. En même temps, cependant, il doit savoir comprendre de manière pénétrante toute la situation de sa vie naturelle dans le monde, comme un contexte, du sens et de la validité, constitué par le moi transcendantal. Par conséquent, il survient la question de mettre en accord la « finitude (*Endlichkeit*) » de l'ego cogito avec la souveraineté constitutive du moi dans ce « monde vécu de la vie (*Lebenswelt*) ». Heidegger tâchera à son tour, avec *Sein und Zeit* (1927) de résoudre le problème en remplaçant la distinction entre le transcendant et l'empirique par la distinction ontologique entre *Sein* et *Seiende*, mais le résultat a été encore plus

discutable. « Husserl a toujours voulu mettre en mouvement la force de la réflexion phénoménologique de soi pour réintégrer les sciences dans le monde vécu de la vie, en éclairant leur fondement oublié. Pour Heidegger, la pensée scientifique et la recherche méthodiquement entreprises sont seulement l'expression d'un destin de l'être orienté vers la prise en possession technique du monde ». Mais le point où est arrivé Husserl avait besoin d'une correction pour sauver « sa grande découverte, le sens pragmatique propre et la fonction de „terrain de la constitution” ; celui du monde vécu de la vie », autrement menacée de se perdre sous la pression de la préférence pour l'approche philosophique, en défaveur de la reconnaissance du caractère de « processus d'apprentissage à sens propre » des sciences modernes. Habermas entreprend cette correction, reconnaissant, dès le premier abord, à la connaissance scientifique ce caractère, et formulant une réserve principielle envers Husserl et Heidegger : « la critique philosophique de la technique qui renvoie directement à la raison instrumentale ou à une subjectivité qui se donne elle-même pouvoir néglige le sens propre systémique des médiations sociales de la technique ». Il a pris pour exemples de cette médiation l'emploi des appareils dans la vie quotidienne et l'application de la technologie sur la grande échelle des industries majeures.

Deux résultats cruciaux sont obtenus, dans *Edmund Husserl über Lebenswelt, Philosophie und Wissenschaft*, dans l'effort de correction de la thématization du « monde vécu de la vie » (Lebenswelt) », de sorte que celui-ci ne soit pas perdu dans une approche qui favorise l'approche philosophique en défaveur de la reconnaissance du caractère indépendant de l'entreprise de la science moderne. Tout d'abord, « le monde vécu de la vie (Lebenswelt) » est pris comme une réalité indépendante de la vie sociale, sans qu'il soit plus dérivé d'une subjectivité constituante, et la philosophie est orientée dans une nouvelle direction. « Au lieu de fonder le monde vécu de la vie dans la fondation originaire d'une subjectivité prestatrice ou dans l'événement d'une interprétation du monde qui préjudicie tout, la philosophie peut maintenant se concentrer sur la reconstruction des connaissances de fond reliées à nos intuitions grammaticales ». En second lieu, la philosophie est relevée de la position de quête du « fondement » des sciences et elle est placée dans une position qui augmente son importance pour la connaissance scientifique. « Une philosophie qui ne cherche plus à pénétrer, à travers le monde vécu de la



---

vie et la science, jusqu'aux fondements derniers ou aux événements initiaux est en correspondance avec les sciences : avant de critiquer les sciences, la philosophie doit apprendre des sciences. »



**DE LA PERCEPTION COMME LANGAGE AU LANGAGE COMME  
PERCEPTION (CE QUI EST MORT ET CE QUI EST VIVANT  
DANS LA THEORIE HUSSERLIENNE  
DU RAPPORT ENTRE LANGAGE ET PERCEPTION)**

**Jocelyn Benoist\***

Conférence d'ouverture du Workshop Doctoral International « Acte,  
Langage, Inconscient »  
Universitatea Babes-Bolyai - Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne  
10-12 juin 2010

**Title in English:**

From Perception as Language to Language as Perception  
(What is Dead and What is Alive in Husserl's Theory of the Relation  
Between Language and Perception)

**Abstract**

*We usually think that phenomenology should have something to say on perception, as it should also bring down to perception all other kinds of human activities that secure our insertion into the world. If we look though to Husserl, as the founder of the fundamental concepts of phenomenology, such a thesis does not go by itself. On one hand, it is not self evident that the fundamental concepts in Husserl's phenomenology come from an analysis of perception. And, on the other hand, in applying these very concepts to perception itself, we find ourselves facing a number of difficulties. In order to positively use Husserl's phenomenology in view of a philosophical and empirical research concerning perception and its relation to*

---

\* Jocelyn Benoist est professeur à l'Université Paris1 Panthéon-Sorbonne, membre de l'Institut universitaire de France et Directeur des Archives Husserl de Paris. E-mail: [Jocelyn.Benoist@univ-paris1.fr](mailto:Jocelyn.Benoist@univ-paris1.fr)

*language we should thus take a critical point of view and clarify certain concepts. It is the task of this paper.*

**Keywords:** Phenomenology, perception, language, intentionality, content

Souvent la phénoménologie est associée à la perception. On pense qu'une philosophie de type phénoménologique devrait avoir quelque chose de particulier à nous dire sur la perception, et devrait également, dans le traitement des diverses autres modalités de l'activité humaine et de l'insertion de l'homme dans le monde, se caractériser par sa façon de toujours les ramener au socle perceptif, ou au moins à un rapport essentiel à la perception.

Si on revient à Husserl, en tant qu'instituteur des concepts fondamentaux de la phénoménologie, une telle thèse ne me paraît pourtant pas si évidente. D'une part, il n'est nullement évident que la phénoménologie husserlienne emprunte ses concepts fondamentaux à une analyse de la perception. D'autre part l'application de ces mêmes concepts à la perception elle-même ne semble pas toujours si évidente – ou au contraire bénéficie d'une évidence *trompeuse* – et me semble, en réalité, soulever nombre de difficultés.

Il y a donc à trier, et à exercer une certaine forme de critique (ou en tout cas de distinction entre un certain nombre de concepts présents dans la théorie), si on veut retirer aujourd'hui quelque chose de substantiel de la phénoménologie husserlienne pour le déploiement d'un programme de recherches philosophique et empirique sur la perception et l'interface entre le langage et la perception. C'est cette critique positive que je voudrais esquisser ici.

Je pense que lorsqu'on veut utiliser la phénoménologie pour définir une doctrine quant aux liens qui existent entre langage et perception, il est indispensable de s'entendre, évidemment, sur ce que signifient, dans ce genre de mise en rapport, « langage » et « perception ». Tout mon exposé constituera en un cheminement d'un point de vue, classique et me semble-

t-il encore souvent dominant, sous lequel le problème me paraît mal posé (celui selon lequel le problème serait celui du raccordement ou du recoupement d'un « contenu » à un autre – d'un « contenu » perceptuel à un « contenu » linguistique), à un autre sous lequel il est bien posé (celui où il s'agit de la connivence et de l'affinité d'*actes*, d'actes différents mais qui ont en commun d'être producteurs de formes, ou peut-être plutôt pourrait-on dire de « faire formes », qui se comprennent parfois les unes par rapport aux autres et les unes en référence aux autres). Ce chemin est aussi bien celui qu'il y a entre deux usages possibles de la phénoménologie. De l'un et l'autre de ces usages, comme je vais le montrer, on trouve les germes chez Husserl (avec une certaine évolution qui mène de l'un à l'autre).

Il y a un présupposé global qui pèse sur l'analyse phénoménologique – surtout sur l'analyse phénoménologique vue de l'extérieur, pourrait-on dire – comme quoi, pour elle, le modèle du rapport à l'objet serait perceptif.

Cela, Husserl semble le confirmer, puisqu'il dit, de façon répétée, que l'intentionnalité perceptive constitue l'intentionnalité paradigmatique, l'intentionnalité *par excellence*.

Il ne faut pas se hâter de prendre ce point comme une évidence, si naturalisée ait-elle été par la tradition phénoménologique. Pourquoi est-ce que l'intentionnalité perceptive serait l'intentionnalité canonique, et de référence ? Parce que, dit Husserl, c'est celle qui nous met le plus évidemment (il s'agit bien d'*évidence*), le plus massivement et indiscutablement, *en rapport avec un objet*. La perception s'interprète le plus immédiatement en termes de rapport à l'objet et peut servir de modèle pour cette structure en général, parce qu'en elle « il y a de l'objet », de toute évidence – sans que ce « il y a » puisse forcément être interprété au sens d'une existence réelle dans le monde, nous rappelle Husserl dans *Chose et espace*, suivant un point de vue clairement internaliste et conjonctiviste –, de l'objet y est « donné en chair et en os ». Comment la perception pourrait-elle s'interpréter autrement que comme la donation d'un tel objet ?

Ainsi la situation où « l'objet est donné » et donc où un rapport phénoménologiquement évident (à défaut de réel) est construit avec lui devient paradigmatique de toute idée de « rapport à de l'objet » (donc de l'intentionnalité en général).

Cette donnée de départ appelle, à mon sens, plusieurs questions, et remises en question fondamentales.

La première tient à la nature de l'outil utilisé pour décrire la situation perceptive et dont elle est réciproquement faite le modèle. L'intentionnalité est en effet censée s'illustrer au mieux dans le rapport perceptif à l'objet, mais il n'est pas sûr du tout, pour autant, que son concept ait été élaboré dans le contexte précis d'une analyse de la perception et que ce soit là son terrain d'origine. Bien au contraire, là où Husserl aborde la perception, c'est en lui appliquant pour ainsi dire de l'extérieur un modèle plus général que l'analyse de la perception le contraint à spécifier, et qui en semble donc indépendant. La question est alors inévitablement celle de l'adéquation de ce modèle.

A cela, les textes husserliens semblent apporter une réponse évidente : celle précisément que nous venons d'évoquer, à savoir que la perception a au moins pour elle, en termes d'adéquation au modèle intentionaliste, le fait, de toute évidence (de façon « plus évidente » que d'autres formes d'intentionnalité, puisqu'un objet y est *donné*), de se rapporter à un objet. Il y a au moins cela, et c'est tout de même fondamental pour pouvoir raisonner en termes d'intentionnalité.

Seulement, précisément (ce sera ma seconde question, mais celle-là je ne la développerai pas ou peu, car elle supposerait une analyse de la perception pour elle-même, qui n'est pas mon propos ici) est-il si évident que ce soit avec des *objets* que la perception nous mette primairement en rapport ? Et, de ce point de vue encore, n'y a-t-il pas une forme de « fausse évidence » dans l'espèce de lien paradigmatique que Husserl semble nouer entre intentionnalité et perception ? Ne faut-il pas remettre en question très radicalement la conception intentionaliste de la perception, comme *insuffisante* et *inexacte* – jusqu'à ce qui semble constituer sa base même : la structure d'*objet* ?

Pour dire les choses très sommairement, il y a quelque chose d'assez séduisant dans la théorie intentionaliste de la perception, à savoir la très simple idée que la perception n'est en aucun cas simple réceptivité, mais quelque chose qui *se fait*, qui passe par des procédures complexes qui sont

des processus de constitution (à défaut d'objets, je dirais de formes). Cette idée me semble confirmée par toutes les études qui aujourd'hui documentent l'aspect neurologique de ce qu'il faudra bien appeler les processus perceptuels.

Je voudrais toutefois faire deux remarques. 1°) Il ne suffit pas d'avancer l'idée suivant laquelle l'agent humain, dans la perception, ne serait pas passif, pour nécessairement adopter un point de vue *intentionaliste* sur la perception (c'est-à-dire qui l'interprète en termes de rapports à l'objet) ; il y a bien des façons de se représenter l'activité du sujet percevant, y compris, en un certain sens, comme activité de « constitution ». 2°) Je ne suis pas sûr du tout, précisément, que Husserl soit (en tout cas *immédiatement* : ce pourrait être une clé d'explication de certaines évolutions de sa pensée) allé jusqu'au bout de l'idée selon laquelle la perception est quelque chose *qui se fait*, et donc, primordialement, un *faire proprio sensu*, avec toutes les conséquences que cela comporte ; je pense au contraire que le fait de se représenter cette activité particulière (isolée et faite particulière) du sujet comme intentionnalité (comme *purement* intentionnalité) induit un blocage sur cette route, et c'est un reproche que je serai conduit à faire à Husserl.

Pourquoi tous ces doutes et ces réserves quant à l'intentionnalité ?

C'est principalement, je pense, que, contrairement à ce qu'on croit souvent, celle-ci représente essentiellement un *modèle linguistique*, modèle linguistique que, en le généralisant aux mesures de la conscience et de ses différentes activités, on applique à ce qui n'est pas linguistique, non sans quelques subreptions de principe.

Du reste ce modèle, on le verra en un second temps, comme tout modèle « purement linguistique » (au sens où il serait censé rendre compte du linguistique par lui-même, et non le réinsérer dans le concert des activités de l'agent humain), est en fait un mauvais modèle linguistique – qui ne rend pas compte de l'activité linguistique réelle du sujet.

Le lieu de naissance de la théorie phénoménologique, husserlienne, de l'intentionnalité est clairement la *théorie de la signification*. Cela ne veut pas dire que le contexte de formation de la notion soit inéluctablement celui d'une telle théorie : ce n'était par exemple pas le cas chez le maître de Husserl, Brentano, chez lequel le cadre originaire de la notion est constitué par une doctrine de la représentation – cadre étendu, ensuite, à la diversité des actes de conscience. Mais ce qui fait la spécificité de la théorie husserlienne de l'intentionnalité, précisément, c'est sa coloration « significationnelle », donc disons métalinguistique à défaut de linguistique. Lorsque Husserl, largement en rupture avec Brentano, construit son propre concept d'intentionnalité, dans les *Recherches Logiques*, c'est en partant (*Recherche I*) de l'intention de signification, qui, de fait, sert ultérieurement de modèle dans toutes ses analyses.

J'ai assez documenté ce point dans mes travaux depuis dix ans pour ne pas y revenir ici. Je voudrais plutôt à présent en mesurer les conséquences quant au problème qui nous intéresse, à savoir celui de la recherche d'un modèle adéquat pour le rapport entre langage (mais en quel sens ?) et perception (mais en quel sens ?).

On dira évidemment que, si la phénoménologie des *Recherches Logiques* passe principalement par celle de l'intention de signification, à vrai dire envahissante au point de resserrer dans sa boucle l'ensemble de l'œuvre (puisque celle-ci s'achève, à l'issue de la *Recherche VI*, par l'examen de la frontière entre apophantique et non apophantique et de ce qui peut être légitimement ou non qualifié d'« expression »), c'est là, suivant une formule récurrente du texte husserlien, une contrainte induite par « le but de nos analyses », à savoir une phénoménologie de la logique, qui a pour objet naturel et premier les « vécus logiques » qui, nécessairement, dit Husserl, sont des « vécus de signification ». Par ce genre de formules, la phénoménologie de Husserl semble toujours laisser ouverte la possibilité d'aborder la conscience et ses actes d'autres points de vue que celui qui, inévitablement, privilégie les « vécus de signification » et donc attaché à l'activité linguistique du sujet (même si, au passage, Husserl envisage une essentialisation desdits vécus qui les détache de l'effectivité d'une telle activité).



Quelle que soit donc la contingence apparente de la priorité donnée à l'intention de signification dans l'analyse des *Recherches*, je crois qu'elle cache pourtant quelque chose de plus profond. Ce n'est pas une simple question de matière si l'intention de signification vient en premier. Il y a là des raisons essentielles, car, dans la conception que Husserl se fait de l'intentionnalité, en un certain sens c'est toute intentionnalité qui fonctionne *comme* une intentionnalité de signification : l'intentionnalité de signification n'est pas seulement un cas particulier d'intentionnalité, elle est à un certain niveau un *modèle* général pour l'intentionnalité.

Attention, cela ne veut évidemment pas dire que pour Husserl, y compris dans les *Recherches Logiques*, toute intentionnalité *soit* intentionnalité de signification.

Husserl fait des distinctions *modales* dans le registre de l'intentionnalité ; dans les *Recherches*, il décline l'intentionnalité suivant trois grandes attitudes de conscience : la signification, l'imagination et la perception, et ce n'est pas là le moindre intérêt de sa théorie pour une interrogation aujourd'hui sur *l'écart* qu'il y a entre perception et langage, qui au lieu d'écraser l'une sur l'autre ou inversement, reconnaisse bien, en l'une et en l'autre, des modalités distinctes de la façon que l'homme a de s'orienter dans le monde. Dès le départ Husserl n'est ni un philosophe du tout linguistique, ni un philosophe qui prétendrait inversement dissoudre le langage dans la perception – entendez par là : le contenu linguistique dans le contenu perceptif. Au contraire, on peut dire que l'édifice magnifique qui est construit dans les *Recherches Logiques* et que Husserl ne cessera d'enrichir par la suite, l'est essentiellement autour de la dualité entre signification et perception (ou tout au moins intuition), l'imagination occupant une position intermédiaire, dans les *Recherches* assez mal définie et encore sous dépendance forte de l'intuition, entre ces deux termes.

Husserl, dans la systématique propre de l'intentionnalité qu'il a construite, présente donc pour nous l'immense intérêt, pour dire les choses simplement, d'être un philosophe qui a pris le langage au sérieux (il a bien reconnu qu'il y a des lois spécifiques et une logique propre de la signification, non ancrées dans la perception, ou qui en tout cas ne peuvent pas être obtenues par des moyens « directs » depuis celle-ci) et en même temps d'être un philosophe qui fait droit avant la lettre à l'existence de

« contenu non-conceptuel » ou « non-linguistique », et à l'existence fondamentale, dans la conscience humaine, de modes de rapports non linguistiques au monde. Le problème de la vérité, dans les *Recherches Logiques*, est formulé essentiellement comme celui du recroisement de ces deux rapports.

Cette dualité tout à fait essentielle paraît assurément une bonne chose à retenir. Parler de la chose et l'avoir donnée dans la présence, « en chair et en os », la voir, la toucher et la goûter, ce n'est pas la même chose. Cela a l'air trivial, mais il est bien vrai que toutes les philosophies n'ont pas su faire droit au même titre que la phénoménologie à cette fondamentale présence de la chose, qui paraît caractéristique de la perception.

Il reste qu'au fond je reprocherais aux *Recherches Logiques* d'avoir insuffisamment interrogé cet écart fondamental entre rapport linguistique et rapport perceptif à l'objet et d'être globalement restées prisonnières du modèle de la signification, pour aborder, puis en un second temps pour construire le rapport perceptif à l'objet.

Comment tout d'abord l'intentionnalité intuitive (puisque'il est postulé qu'il y en a une) est-elle traitée dans l'économie des *Recherches* ? Suivant la problématique axiale du « remplissement ». Or une telle approche la place inévitablement sous le contrôle de l'intentionnalité de signification, selon le format de laquelle elle doit opérer.

Là encore, on dira que c'est lié au contexte particulier des *Recherches Logiques*, celui d'une philosophie de la logique et d'une phénoménologie de la *connaissance*, suivant le titre du dernier volume, où apparaît la théorie de l'intuition. Husserl souligne lui-même que toute intuition n'est pas un remplissement – elle ne l'est que par rapport à une autre intention. Cela dit, sur ce plan, il n'est pas très convaincant tout simplement parce qu'il ne donne aucune théorie de l'intuition autre que celle nécessaire pour que celle-ci puisse servir de remplissement et la structure même de l'intuition telle qu'il la présente, en tant qu'« intentionnalité » précisément, semble complètement informée par cette fonction. Disons que, quoi qu'il en soit, la simple *possibilité* du remplissement semble supposer que, d'une certaine façon, l'intuition soit toujours au « format » de la signification, ce qui n'est tout de même pas très convaincant. J'aurais tendance à préférer pour ma

part à la notion de « remplissement » celle, moins gourmande, de « conditions de satisfaction ».

D'autre part, on objectera évidemment que Husserl précise bien, dès les *Recherches*, que le « remplissement » n'est pas nécessairement un phénomène qui s'effectue d'intention de signification à intuition – c'en est évidemment le cas le plus notable – mais peut aussi avoir lieu d'intuition à intuition – et a ainsi lieu, couramment, c'est un élément très important de la structure de notre perception, qui, Husserl, est parfaitement clair là-dessus, à ce niveau ne met en jeu aucune signification.

Seulement, dans ce cas-là, le problème se redouble : est-ce que ce n'est pas parce que Husserl a toujours déjà lu l'intuition selon le modèle de l'intention de signification qu'il peut ainsi l'interpréter, en un second temps, comme elle-même susceptible de « remplissement » (comme une intention de signification) ?

Dans la première phénoménologie de Husserl, l'intention de signification joue un rôle extrêmement prégnant, et conduit très largement y compris l'analyse proposée par le philosophe des autres formes d'intentionnalité. Qu'il distingue des formes d'intentionnalité est donc bien (il évite l'erreur qui consisterait à tout reverser dans un grand fourre-tout qu'on appellerait le mental, erreur que commettent aujourd'hui de nombreuses philosophies de l'esprit), mais *ne suffit pas*. Du point de vue structural au moins (non du point de vue phénoménologique) il n'a pas assez écarté, me semble-t-il, les branches qu'il distingue.

Va dans ce sens, premièrement, la façon que Husserl a de raisonner, tout uniment, sur l'intentionnalité en termes de « sens » (c'est d'ailleurs probablement cela qui le distingue de Brentano et spécifie sa propre conception de l'intentionnalité). Je sais que je m'exprime ici devant certains pour lesquels il semble évident qu'on peut exporter la notion de « sens » au plan non-linguistique et parler, par exemple, de « sens perceptif ». Or, je dois dire que, pour ma part, je continue d'éprouver une grande gêne sur ce point.

Qu'on s'entende bien. S'il s'agit de souligner que la perception et les dimensions non linguistiques de notre rapport au monde ne sont pas,

contrairement à ce que croyait par exemple Frege, un pur chaos, alors nous sommes bien d'accord. En d'autres termes, s'il s'agit de dire qu'il y a des *formes* perceptives, c'est là un fait dont nous pouvons et, je crois, nous devons partir. Mais ce qui me gêne, c'est cette assimilation brutale de ces formes à du sens, qui établit si ce n'est une identité, en tout cas une forme de *transparence* entre le niveau perceptif et le niveau linguistique. Cette transparence me semble précisément constituer la croix de l'analyse phénoméno-logique, inscrite dans l'étymologie même du terme, et ce qu'il faut remettre en question. Car là où on fait la perception transparente au langage, ou, comme on le verra, réciproquement, on risque fort, à l'arrivée, de n'avoir traité ni le langage comme un langage, ni la perception comme une perception – ce qui serait, en toute rigueur, bien peu phénoménologique, si la phénoménologie se définit par son adéquation aux phénomènes.

Que Husserl raisonne en termes de « sens » tout uniment sur toute forme d'intentionnalité, c'est je crois un des traits les plus profondément ancrés de la phénoménologie husserlienne. Techniquement, cela s'enracine dans l'analyse de la *structure* de l'intentionnalité que délivre Husserl dès les *Recherches Logiques*, et par le rôle qu'y joue le concept de « matière » (*Materie*) intentionnelle, qui est une version modifiée (adaptée à des actes qui ne sont pas nécessairement des jugements) de celui de matière logique. La matière, c'est, dans l'intentionnalité, l'instance qui détermine la référence, fixe à quel objet se rapporte l'acte, et un peu plus que cela : en tant que quoi (*als was*) il s'y rapporte. Cette instance joue clairement le rôle d'un « sens », également en dehors de la sphère linguistique, et il arrive à Husserl de raisonner sur elle dans ces termes explicites : de faire de la « matière » le « sens » de l'intentionnalité.

Ce qui me gêne ici, c'est cette problématique de la *détermination de la référence*, clairement (on pourrait le montrer historiquement, en remontant à Twardowski et aux analyses de la *Recherche Logique*) empruntée à un modèle linguistique, et dont je ne suis pas sûr, précisément, qu'elle ait un sens en dehors de la sphère du langage – encore aurais-je des doutes, comme on le verra en un second temps, quant au fait qu'elle en ait *telle quelle* un également dans cette sphère. Pour le premier point, pour dire les choses simplement, si, dans la perception, quelque chose est bien *donné*

(cela semble être une définition minimale de la perception), je ne suis pas sûr que cela ait le moindre sens d'interpréter ce phénomène (que quelque chose soit *donné*) en termes de « référence ».

D'une certaine façon, on dira que, sur ce plan, les choses ne s'arrangent pas avec le tournant idéaliste-transcendental de la pensée de Husserl. Cette phase, comme on le sait, est caractérisée par une radicalisation de la généralisation de la notion de « sens », dans laquelle ont été placés de nombreux espoirs, et, je le crains, essentiellement celui de cette fameuse « transparence » entre les sens et le discours que la phénoménologie, au moins dans sa version classique, husserlienne, est censée apporter en legs. Cette radicalisation, c'est connu, passe par l'introduction de la notion de « noème », qui est quelque chose comme du « sens » (le sens d'un « objet visé », à ne pas confondre avec l'objet lui-même, même si celui-ci se détermine, et s'identifie, en celui-là).

Je ne reviendrai pas ici en détail sur le débat autour de cette notion qui a pu jouer un rôle fondamental dans les espoirs contemporains de naturalisation de la phénoménologie, et plus généralement de recours à des ressources phénoménologiques en philosophie de l'esprit. Il me semble simplement, par rapport au problème qui nous intéresse ici, que la thèse bien connue de Dagfinn Føllesdal, selon laquelle le noème est quelque chose comme un sens frégéen (puisque une instance de médiation vers l'objet et de détermination de la référence) et donc quelque chose de conceptuel, a, dans sa fausseté évidente même, quelque chose à nous dire et permet, en un sens, de poser le problème. Je crois, comme Aron Gurwitsch l'a établi dans ses analyses dans *Théorie du champ de la conscience*, qu'il y a toute une dimension perceptive, irréductible, du noème – il y a des « noèmes perceptifs », comme il y a des « noèmes significatifs »<sup>1</sup>, et il est probable que les noèmes perceptifs présentent un certain nombre de propriétés phénoménologiques spécifiques (comme la présence « en chair et en os ») qui en font une classe irréductible (même si je crois aussi que Gurwitsch, dans son analyse de la notion de « noème perceptif », introduit

---

<sup>1</sup> Il faut rappeler que la notion de noème est gagnée une première fois dans les *Leçons sur la théorie de la signification* de 1908, dans une analyse du fonctionnement de la modalité significative de l'intentionnalité et du dédoublement (entre l'objet en tant que signifié et l'objet lui-même) qui lui est intrinsèque.

en fait toute sorte de propriétés qui n'ont rien à voir avec l'éventuelle constitution « noématique », voire ni même avec la constitution intentionnelle, *proprio sensu*, de la perception, mais c'est une autre question, à laquelle nous allons arriver). Demeure bien, y compris dans les *Ideen*, une différence irréductible de modalités de conscience entre signification et perception. Seulement, si la mise en forme réductrice de Føllesdal est possible, c'est qu'il y a bien tout de même quelque chose qui va dans ce sens (celui de ce que j'appellerais « univocité du noème ») dans la phase transcendantale de la pensée de Husserl, dont les *Ideen* représentent le manifeste.

Ce qui va dans ce sens là, c'est *en premier lieu* l'idée avancée explicitement par Husserl, selon laquelle le noème serait une généralisation du concept de « sens ». Cette thèse de généralisation, instrumentée suivant un procédé somme toute extrêmement traditionnel en philosophie, est fondamentalement ambiguë. En effet elle signifie d'un côté que la couche dite « linguistique » du sens n'est pas première. Il y a un concept plus général du sens, qui, Husserl y insiste, n'est en rien spécialement linguistique (mais dont le concept linguistique représente tout de même un cas particulier ou tout au moins une dérivation). Seulement, il n'empêche que ce concept « plus général » est tout de même bien présenté comme une généralisation du premier, auquel il emprunte donc inévitablement certains traits, et que, d'autre part, dans sa mise en œuvre technique, il ressemble tout de même extraordinairement à celui, logico-linguistique, de l'instruction d'une référence. Il y a décidément ici une forte incertitude sur le prix à payer (peut-être plus encore pour *ce qui n'est pas langage* que pour ce qui est langage) pour généraliser la notion de sens.

*En second lieu*, comment ne pas être frappé par le fait que, dans la dernière section des *Ideen I*, l'ordre des noèmes soit présenté comme un *discours*, quelque chose d'ordre propositionnel ? Il y a là, je crois, un point très fort pour la lecture føllesdalienne, et, par ailleurs, je crois aussi, du point de vue phénoménologique, un véritable problème. Ce serait ce pour quoi de nombreux phénoménologues vanteraient les mérites de Husserl et de la phénoménologie : ce qui fonderait la transparence apophantique retrouvée entre le sens linguistique et le sens perceptif puisqu'au fond l'un et l'autre ont la même structure, discursive. Je dois dire que, pour ma part,

si satisfaisante soit cette « transparence » pour la raison philosophique, je ne peux qu'être extrêmement réservé par rapport à elle, parce qu'elle me semble tout simplement ne correspondre phénoménologiquement à rien. Si on veut dire que nos discours (sur nos perceptions) sont bien aptes à exprimer nos perceptions, et qu'il n'y a pas de sens à placer la perception (au moins comme « expérience », *Erlebnis*) sous le signe de l'obscur et de l'indicible, comme ont pu le faire dans une certaine mesure les positivistes logiques, j'en suis bien d'accord : de toute façon nos discours sont, par définition, absolument appropriés à dire ce qu'ils disent, y compris nos perceptions – et de fait nous tenons sur elles de nombreux discours. Mais si cela doit signifier que nos perceptions et nos discours doivent avoir, pour cela, la même structure, là je ne vois absolument pas ce que cela veut dire. En ce sens précis, la transparence apophantique, qui écrase la spécificité de la perception comme du discours sur un seul plan qui serait celui d'un sens formel en lui-même ni perceptif ni linguistique et qui méconnaîtrait les contraintes propres à l'un et l'autre type d'activité, me paraît constituer un mythe et, de ce point de vue (je dis bien de ce seul point de vue), j'adhère tout à fait à la critique faite par Dreyfus à Husserl. Il me semble qu'il y a quelque chose de fondamentalement abstrait et dangereux dans la phénoménologie noématique, tendanciellement déterritorialisée par rapport au partage fondamental (c'est-à-dire aussi aux complémentarités et étayages, qui sont tout sauf univocité formelle) du perceptif et du linguistique.

Pour m'expliquer quant aux raisons de ces réserves, il me faut toutefois aller un peu plus loin, et interroger un peu plus avant la nature de ce « sens » potentiellement *aussi* perceptif, c'est-à-dire en fait fondamentalement ni significatif ni perceptif et censé rendre compte simultanément *et* du fonctionnement du langage *et* de celui de la perception, dont Husserl semble (encore plus après le « tournant transcendantal », qui représente un pas de plus vers l'adoption d'une « philosophie du sens généralisé ») faire la substance même de l'intentionnalité.

Pour dire les choses simplement, ce qui me gêne fondamentalement, c'est que c'est le type de structure d'*anticipation* qui est ici à l'œuvre.

Husserl se défend sur ce point en soulignant à l'envi que l'intentionnalité n'implique pas nécessairement une *attente* – ce n'est pas nécessairement une « intention » au sens naïf du terme.

Mais quand je parle d'anticipation, je l'entends ici au sens bien précis qui est celui d'une *anticipation logique*<sup>2</sup> : c'est-à-dire que je veux dire que l'intentionnalité se caractérise essentiellement par le fait qu'elle devrait préfigurer en elle-même, *sans reste*, comment devrait être ce à quoi elle se rapporte si c'était « donné ». Cela pose de toute évidence le problème de ce que signifie une telle « préfiguration » là où la chose est effectivement « donnée » et où c'est un trait caractéristique de l'intentionnalité en question – comme c'est le cas précisément dans la perception. Mais, même en dehors de ce cas particulier, cette notion d'anticipation du sens (anticipation du « sens de la chose », comme le dit parfois Husserl, « telle qu'elle pourrait être donnée ») ou du *sens même comme anticipation*, soulève de toute façon, me semble-t-il, une difficulté de principe : si la notion de « sens » a quelque pertinence par rapport à des situations empiriques où de la signification (ou quelque chose comme de la signification, pour accepter toujours, provisoirement, le parallélisme discutable entre langage et perception) est produite, en effet, il me semble que cela ne peut fonctionner ainsi.

Pour éclaircir ce point, il suffira de rappeler la définition de la notion de « remplissement » telle que Husserl l'introduit dans la *VIe Recherche Logique*. Le remplissement, c'est la situation où *la chose est donnée telle qu'elle était visée, exactement telle qu'elle était visée*. Cette notion de remplissement pose décidément bien des problèmes. Car comment pourrait-ce être le cas ?

Il me semble que ce qui est caractéristique de la rencontre du réel – ce qui pourrait être une certaine interprétation obvie de la notion de « perception » et c'est d'ailleurs pour cela que celle-ci sert de modèle pour la phénoménologie – c'est précisément qu'elle vient toujours *déplacer nos visées*, qu'elle ne peut se réduire à la réponse à la question qui l'anticipait : il y vient toujours plus (ou moins, généralement les deux à la fois), et le « remplissement », si on continue à vouloir raisonner dans ces termes-là, est toujours aussi un *transfert*. Ça bouge dans le fait même de le faire, et, on y

---

<sup>2</sup> A ne pas confondre avec celui, tendanciellemeent pragmatique et en tout cas *réel* (à la mesure d'une *expérience*), que l'on trouverait (notamment appliqué au cheminement gestaltiste de notre perception) dans les travaux de Victor Rosenthal et Yves-Marie Visetti.



vient, la perception est quelque chose qui *se fait*, et non une simple visée (ni même un système de visées, entendues sur le mode question-réponse).

Mais ce que je dis des actes ou disons plutôt des processus perceptifs vaudrait aussi des actes de langage et, à ce niveau, il faut bien, en effet, admettre quelque chose comme un parallélisme, ou plutôt une similarité, entre le fonctionnement de ce qu'on appelle langage et ce qu'on appelle perception.

En effet, c'est une très curieuse représentation du langage, en tant que celui-ci implique l'activité locutrice effective du sujet, que de croire qu'on y dispose du sens et qu'à travers ce sens on vise souverainement des objets, suivant une structure d'anticipation *pure*. En réalité, dans cette *négociation fondamentale avec les signes* (aspect de l'expression que Husserl a tendance à reléguer au second plan de son analyse) qu'est tout acte linguistique, nous disons toujours à la fois plus et moins que nous ne voulons dire, et ceci se réfléchit sur notre « vouloir dire » lui-même, qui d'une certaine façon ne se décide qu'une fois effectué, replacé dans son contexte d'énonciation et l'ensemble des rapports réels qui sont les siens. Cela tout simplement parce que parler (comme percevoir, en un autre sens, qui me fait d'ailleurs dire dans le cas du percevoir que c'est un *processus*) est un *acte* (ou plutôt un faisceau d'actes) en un sens tout à fait essentiel. Il n'y a pas d'acte qui n'ait pas un contexte, qui ne modifie pas ce contexte, et que ce contexte ne détermine pas, ce qu'on appelle « sens » étant alors le fruit d'une transaction (y compris avec des effets de *feedback* incontrôlés) entre cet acte et ce contexte. Ici la logique de l'anticipation pure n'est pas de mise.

En réalité, l'examen de la théorie husserlienne de l'intentionnalité dans sa version « canonique » (celle exposée dans les *Recherches Logiques* ou dans les *Ideen*) en ce qui concerne la perception ou d'ailleurs la vie (non linguistique) de la conscience en général, donne souvent le sentiment qu'il s'agit d'une assez grossière transposition d'un modèle anticipatoire emprunté à une certaine philosophie du langage (caractérisée par le primat du sens sur la référence, et le relatif détachement ou désengagement possible du sens par rapport à son contexte) qui, du reste, me paraît constituer une très mauvaise philosophie du langage – elle ne rend nullement compte de la *réalité* de l'activité linguistique.

Pour être juste, on soulignera évidemment tout ce que peut avoir de tentant, et de nécessaire un modèle anticipatoire *aussi*, et peut-être de façon autonome, sur le terrain de l'analyse de la perception. L'idée est alors la suivante : dans la perception, l'objet n'est pas donné d'un seul coup. Il l'est précisément dans un processus, et ce processus comporte, de toute évidence, une, ou plutôt des dimensions d'anticipation. Il y a une dynamique de la perception, et, allons plus loin, cette dynamique est très largement téléologique. C'est la fameuse construction husserlienne de la perception (externe tout au moins, mais c'est là la perception paradigmatique du point de vue de Husserl) comme processus « par esquisses » (*Abschattungen*), telle qu'elle est présentée au début de la *VIe Recherche Logique*, et qu'elle joue un rôle tout à fait directeur dans l'édification de la notion de noème (en tant qu'opposé à « l'objet ») dans les *Ideen* – ce qui tendrait à prouver, une fois de plus, que le noème n'est pas nécessairement significatif au sens d'issu d'une activité explicite de signification de type linguistique, mais peut être bien plutôt paradigmatiquement perceptif. Cette construction, indubitablement, a une grande beauté, et je crois qu'elle capte bien quelque chose de la dynamique perceptive (comme intégration en quelque sorte de points de vue sur l'objet). Elle peut certainement représenter un modèle de recherche empirique intéressant aujourd'hui. J'aurais toutefois deux types de reproches à lui adresser.

Le premier et le plus grave au fond est qu'il y a dans toute cette construction un présupposé, souvent inaperçu, qui est celui-là même de l'intentionnalité, présupposé dont je ne suis pas sûr qu'il soit pertinent par rapport à l'ensemble ni même à la base, au principe, des phénomènes perceptifs. La convergence qui est celle des esquisses téléologiquement ordonnées est toujours fondamentalement une convergence *vers l'objet*. C'est là le mode d'identification qui est implicite dans l'idée même d'esquisse et d'anticipation. Or posons explicitement la question : est-il toujours vrai que nous percevons primairement ou principalement des « objets » – je veux dire : que notre perception fonctionne par reconnaissance et fixation de *ce type-là* de formes ?

L'idée n'est pas du tout d'arrêter la perception « avant » l'objet (par exemple au niveau de quelques « sensations » élémentaires) comme le

faisaient nombre de théories classiques. Le problème est plutôt de savoir si la catégorie de l'objet est au fond la bonne catégorie pour penser le type d'*identité* qui se constitue comme corrélat de l'activité perceptuelle de l'homme. En d'autres termes, si nous considérons la perception dans sa dynamique, comme activité précisément, qu'est-ce qui fait marcher la perception ? Dans le rapport à quoi s'oriente-t-elle ? Il me semble que les travaux des psychologues de la perception rendent, de ce point de vue, quelque priorité à la notion de *Gestalt*, de forme perceptive enracinée dans une certaine configuration de monde (mais la mise en forme perceptive est toujours aussi une façon de mettre en ordre activement de telles configurations, qui ne constituent donc jamais des données absolues) – là où la notion d'objet demeure décidément extrêmement marquée par une problématique logique, et faussement linguistique, qui est celle du jugement. De quoi la perception se soutient-elle, dans sa dynamique propre, qui n'est pas son annexe, mais son principe même, en tant qu'activité, si ce n'est de la plastique de ces formes que sont les *Gestalten*, les configurations sensibles ? Je ne veux pas dire par là que la notion d'objet n'ait rien à faire en matière d'analyse de la perception, ni qu'elle soit un pur effet de plaquage sur elle d'une (mauvaise encore une fois) théorie linguistique. Je pense que l'emploi de la notion d'objet est probablement rendu nécessaire par des phénomènes comme celui de la vision aveugle ou du surpassement sélectif et ciblé de certaines « négligences » perceptuelles, et en général au fond par tout ce qui est de l'ordre d'une phénoménologie des phénomènes *attentionnels*. A quoi l'attention aurait-elle affaire, si ce n'est à des objets et, d'une certaine façon, y compris là où elle se fixe sur une *Gestalt*, elle en fait un objet – tout réside alors dans cette notion de « fixation ». Mais les phénomènes attentionnels ne sont *qu'un aspect parmi d'autres de la perception* et n'en rendent nullement compte globalement (comme Husserl serait le premier à le reconnaître). Disons que la notion d'objet (comme peut-être celle du nom en linguistique) n'a de sens que dans la mesure où elle permet d'envisager le *détachement relatif* de certaines unités qui sont alors construites comme pôles *thématiques* forts, que ce soit du discours ou du processus perceptif, suivant ce à quoi on s'intéresse alors. Ce détachement n'est lui-même possible que sur fond de phénomènes de profilages qui, en un certain sens, n'ont rien à voir avec lui, ne s'ordonnent pas nécessairement (en tout cas immédiatement) à sa

production, et ont leur logique propre : la base de la perception serait alors constituée par quelque chose comme de purs processus de reconnaissances (voire de productions) de formes, ou de sensibilités à certaines formes du monde, conformément à la direction dans laquelle vont aujourd'hui certaines théories neurophysiologiques de la perception<sup>3</sup>. Il faut casser, ou quelque peu aérer, la belle téléologie qui va tout uniment vers l'objet.

Ce que je viens de présenter ici comme une critique de Husserl peut aussi bien l'être comme une réactivation de certains autres aspects de son œuvre. En effet, l'œuvre du fondateur de la phénoménologie pourrait valoir, comme c'est souvent le cas en philosophie, plus par ce qu'il fait que par ce qu'il dit, et pas nécessairement par l'aspect qu'il met le plus en avant et auquel il accorde, à mes yeux excessivement, le rôle directeur : l'intentionnalité.

Je pense ici à toute cette extraordinaire exploration de la *Gestalt* qu'ouvre la thématisation des « moments figuraux » (ce qu'Ehrenfels au même moment appelle *Gestaltqualitäten*) dans la *Philosophie de l'arithmétique*. Ce qui est intéressant, c'est que lesdits « moments figuraux », qui sont des phénomènes d'aspectualité et de symbolisation sensible, sont des phénomènes qui se situent clairement à la marge de l'intentionnalité, au niveau pour ainsi dire infra-intentionnel de la conscience : ils relèvent de ce qu'on pourrait appeler une synthèse matérielle du sensible lui-même (de « l'effet » sensible), au niveau de la matière de la sensation même, ou disons, par émergence dynamique, à fleur de sensation, et nullement de cette espèce d'imposition extrinsèque de forme (à une *hylé* qui en est la matière) qu'est toujours l'intentionnalité, suivant ce qui sera le schéma directeur d'*Ideen I*. Cela ne veut pas dire qu'ici on soit à un niveau chaotique et sans forme (comme le voudrait une certaine critique linguistique), mais qu'il

---

<sup>3</sup> Pour le primat du *feature* perceptuel sur l'objet (ce serait ma piste), voir les travaux d'Anne Treisman. Pour l'éventualité de la production spontanée de telles formes qui fournissent des cadres de reconnaissance, voir Kenet, T. *et al.* « Spontaneously emerging cortical representations of visual attributes », in *Nature*, 425, 2003, pp. 954-957. Ce qui m'intéresse ici, c'est le caractère figural et dynamique à la fois (des « directions ») des « représentations » produites – le fait que ce qui se manifeste en dehors même d'une perception réelle et apparemment comme matériau pour la perception, ce soit une sensibilité à des *directions* et non à des « objets ».

faut dégager à ce niveau un autre sens pour la forme, un sens où celle-ci est indissociable de la matière et surgit pour ainsi dire de la matière elle-même, est aimantée par elle – ce que nous nommerons « figure », *Gestalt*. Que cette première théorie de la *Gestalt* partage avec Ehrenfels, qui en est le co-inventeur, certains présupposés phénoménologiquement lourds, comme celui de la *sensation*, que la *Gestalt* de Berlin remettra opportunément en question, c'est certain ; mais il reste que Husserl, dès l'origine, est donc capable de reconnaître d'autres principes d'organisation du champ perceptif que la seule intentionalité – la perception l'y force pour ainsi dire. Personnellement, c'est une réserve que j'aurais par rapport au par ailleurs très beau livre de Gurwitsch que de confondre tous ces modes d'organisation, et de les mélanger pour ainsi dire dans une forme minimale de théorie de l'intentionnalité, qui pourtant, en son genre, réclame peut-être déjà trop de la conscience et de la perception, en uniformisant déjà trop son fonctionnement suivant un seul schéma, éminemment discutable. Si on doit faire droit à la *Gestalt*, et je crois que phénoménologiquement il est inévitable de le faire (la perception, notamment, comme interaction avec le monde, est essentiellement gestaltiste), il faut avoir bien conscience du fait que ce genre de phénomènes nous conduit inévitablement aux limites de l'intentionnalité, car les *Gestalten*, *primairement*, *ne sont pas des objets* (mais des schémas dynamiques d'organisation) – même si elles peuvent, *secondairement*, le *devenir* aussi, si elles sont *thématisées* comme telles.

Je pense qu'on commence à mieux comprendre pourquoi, selon moi, « l'intentionnalité perceptive », mise en avant par Husserl au début de *Chose et espace*, par exemple, ne saurait représenter un bon modèle en termes de théorie de la perception. A mon sens, un tel modèle laisse inévitablement de côté *le pouvoir contaminant de la forme perceptive* (parce que la perception procède par formes, et non par « objets », précisément) quitte à déployer par après des efforts certes louables (introduction d'« horizons », etc.) mais suspects pour le rattraper et le réintégrer – suspects parce que bien plus symptômes d'un manque de départ et d'une abstraction du modèle initial que d'une réelle complémentarité. Ce qui n'est pas bien aperçu alors, ou sous-évalué, c'est, pourrait-on dire, le fait que la perception fasse toujours « tache » – or ce fait est essentiel à la cohérence et surtout à la dynamique de l'univers perceptif. Pour le dire encore autrement, notre univers perceptif, me semble-t-il, est plus celui de Cézanne ou de Nicolas de Staël,

ordonné par les formes et les couleurs (par le *jeu* des formes et des couleurs) elles-mêmes (où le « contenu » fait forme) que celui du supposé dimensional transparent de la perspective classique, indexé à l'objet.

La deuxième objection que j'aurais à faire au modèle téléologique-intentionaliste de la perception est que, par excellence, elle représente la confirmation du modèle *purement* anticipatoire de l'intentionnalité sur un terrain (celui de la rencontre du donné) où il n'est pas évident qu'il puisse s'appliquer entièrement.

Qu'est-ce que la rencontre de l'objet perceptif, en effet, si ce n'est celle de ce qui, essentiellement, peut me *surprendre* – c'est-à-dire n'est pas entièrement anticipé par sa visée, même si, on le concédera, il y a là toujours *aussi* visée ?

Ce qui est très gênant dans le modèle intentionaliste de la perception – comme dans celui d'une intentionnalité linguistique, *parce qu'il a été fait sur le modèle d'une intentionnalité linguistique* – c'est qu'il n'est pas capable de se représenter cette surprise autrement que sur le mode d'une « correction » ou « falsification ». J'anticipe quelque chose de l'objet, et cela ne se vérifie pas. Il faudra alors rectifier la visée, et elle se règle ainsi, par ajustements progressifs, vers toujours plus d'adéquation – toujours aimantée par ce pôle téléologique qu'est l'objet. Il y a un véritable vérificationisme phénoménologique en matière de théorie de la perception.

Or, je ne suis pas sûr du tout qu'une telle problématique de la « vérification » ait le moindre sens sur ce terrain. Il ne faut pas confondre deux choses : que la perception procède toujours par *tâtonnement* et qu'il y ait une façon pour elle de s'orienter dans le monde (autour de « formes » perceptives), c'est une vérité très profonde, parce que la perception est une action, et toute action suppose qu'on tourne autour si ce n'est de l'objet en tout cas de ce dont on s'occupe, et qu'on établisse un rapport dynamique au milieu dans lequel ce « thème » de l'action nous apparaît ; mais ces tâtonnements peuvent très difficilement être représentés suivant les modalités d'une série de questions-tests auxquelles il est répondu par vrai ou par faux. Ceci pour toutes sortes de raisons, liées d'abord au fait qu'on ne peut digitaliser ainsi la perception (mais sur ce plan l'analyse

husserlienne peut être sauvée si on y introduit un peu de dynamique et, en d'autres termes, du continu), mais aussi et surtout au fait que la rencontre du réel tel que la perception en fournit un certain paradigme peut être beaucoup plus surprenante que cela, peut être telle qu'elle renverse et disqualifie y compris le sens de la « question » posée et de l'« intention » qu'il y aurait à remplir (et dont le « conflit », l'« incompatibilité », selon Husserl, constituerait encore une forme de remplissement), démentant toute logique de la vérification ou du remplissement. Il y a des « ruptures » du champ perceptif et des « surprises » beaucoup plus radicales que cela sur le terrain de la perception – comme lorsque par exemple une sensation qui ne l'était pas s'avère douloureuse, voire insupportable, expérience qui relève de plein droit de ce qu'on appelle perception – des ruptures *qui ne peuvent même pas être interprétées comme des « falsifications »*.

Vous comprendrez que ce que je remets en question derrière ce « vérificationisme perceptif » (vérificationisme paradoxal qui n'est pas seulement vérificationisme « par la perception » – où celle-ci jouerait le rôle d'instance vérificatrice –, mais vérificationisme *appliqué à la perception elle-même*), c'est toujours le même modèle du « sens » comme *se trouvant déjà là* et étant donc *ce qui serait à vérifier* – ce qui se découvrirait vrai ou faux – en quelque sorte. Ce modèle me paraît déjà faux sur le terrain linguistique (le sens linguistique ne fonctionne pas comme cela, il est bien plutôt le *produit* d'une action) et il l'est définitivement sur le terrain perceptif, qui est par excellence celui de la *rencontre* du sens autant et plus que sa constitution. Il se peut que les choses ne répondent pas du tout au « sens » qu'en fait mon corps percevant (si tant est qu'on puisse adopter ce langage, dont il faut souligner une fois de plus qu'il demeure très grossièrement métaphorique) et m'obligent à très fondamentalement modifier ce sens, la nature même des questions que pose ce corps.

Soit dit en passant : il est possible que ce qu'il y a de défectueux dans cette métaphore de la « question » posée aux choses par la perception telle qu'elle est employée par le vérificationisme phénoménologique (comme par tout autre vérificationisme) ce ne soit que le fait qu'elle ne soit pas assumée et conduite jusqu'au bout. Car qu'est-ce qu'une vraie question si ce n'est ce qui assume le risque d'être à côté de la plaque – et non seulement d'être « fausse » ? Il faut restituer à la dialectique de la question

et de la réponse sa contextualité et sa dynamicité – ce qui la fait précisément échapper à la priorité et la polarité intentionnelle de la conscience – cela aussi bien sur le terrain linguistique que perceptif.

On comprendra donc que ce que je reproche à la théorie husserlienne de la perception, c'est au fond, quels que soient les efforts méritoires déployés par Husserl tout au long de son œuvre pour reconnaître la spécificité des modalités (y compris intentionnelles) de fonctionnement du champ perceptif, de demeurer toujours trop calquée sur la théorie husserlienne (intentionnelle) de la signification, qui me paraît du reste une théorie intéressante mais tributaire d'une conception mythique du langage, dans laquelle « le sens » (comme s'il y avait une chose telle que celle-là) vient en premier.

Ces déterminations fortes me semblent peser sur toutes les tentatives, par ailleurs extrêmement stimulantes, faites par Husserl pour penser la spécificité de ce qu'il appelle « sens perceptif » (par rapport à la signification linguistique), comme, en un second temps, sans doute par remords d'avoir placé la signification en premier lieu, de fonder cette signification linguistique, ou le niveau de la signification linguistique en général, dans ledit sens perceptif, direction dans laquelle la pensée de Husserl va de plus en plus au fur et à mesure de son développement. En fait il me semble que le « sens perceptif » husserlien souffre d'un défaut constitutif, dû peut-être à sa détermination préalable comme « sens », à savoir de demeurer en règle générale beaucoup trop affine au sens linguistique (c'est-à-dire à la conception que Husserl s'en fait), d'une affinité extrêmement discutable parce que, au lieu d'être une affinité *d'activités*, elle demeure, irréductiblement, une affinité *de contenus*. De ce point de vue la plupart des usages contemporains qu'on peut faire d'une telle perspective supposée être phénoménologique (à savoir celle d'une « fondation » primordiale de la signification dans la perception), y compris celui d'une certaine sémantique cognitive (Lakoff, Langacker ou Talmy), me paraissent souffrir du même genre de défaut. Sous prétexte d'y trouver une couche primordiale d'expérience fondatrice de la signification, elles font, en règle générale, la perception toujours déjà beaucoup trop à la mesure de cette même « signification » (c'est-à-dire de ce qu'elles croient de



la signification). C'est là le risque du « schématisme » sémantique, bien dénoncé par Pierre Cadiot et Yves-Marie Visetti.

Husserl lui-même paraît, exemplairement, représenter l'ambiguïté de ce genre d'attitude.

D'un côté il cherche très clairement à distinguer le mode d'organisation (y compris intentionnel) du champ perceptif de celui des énoncés qui y correspondent, et il le fait avec une grande finesse et une grande sensibilité à certains aspects particuliers de la manifestation perceptive.

Ainsi, après avoir taillé à la hache, dans les *Recherches Logiques*, une théorie plutôt sommaire sur l'opposition de la composante intuitive et de la composante symbolique de l'intentionnalité, où il identifiait dans une certaine mesure les parties « vides », non remplies, de la perception (comme celle de la face arrière de l'objet que je vois), à des composantes symboliques, dans le cours de 1907 sur *Chose et espace*, il délivre une théorie de la perception beaucoup plus développée et raffinée, qui représente un progrès indiscutable, et où, notamment, il commence par récuser une telle identification. Il expulse ainsi la symbolique au sens de la symbolique intentionnelle (celle d'un « contenu présentatif » « pour » un autre contenu) de la perception. C'est indiscutablement un progrès dans la reconnaissance de la spécificité du champ perceptif, dont le principe de construction au delà de la seule « donnée » présente n'est plus alors une symbolique de type signitif. Y compris le « vide » de la perception est lui-même perceptif, pourrait-on dire.

D'autre part, dans ce cours de 1907, Husserl revient sur la notion de « sens perceptif » et de « logique perceptive ». Il souligne le fait que, là où il parle de « sens perceptif », *il ne s'agit en rien d'un sens conceptuel*. Il s'agit, par exemple, dans les processus de détermination perceptive (spécification de propriétés), du « pur rapport des apparitions (*Erscheinungen*) concernées, qui entrent l'une vis-à-vis de l'autre dans un rapport de concordance (*Uebereinstimmung*) sans nulle conscience de conflit, d'une concordance qui, dans le passage de l'indéterminé au déterminé, prend le

caractère particulier de la conscience de détermination plus précise. »<sup>4</sup> Tout se joue au niveau de « l'apparition » sensible même (phénomène) et non à celui du concept – même si, nous dit Husserl, cela se traduit malheureusement (mais improprement) dans des termes conceptuels. Ainsi le philosophe autrichien devient-il, avant la lettre, un des premiers théoriciens du « contenu non conceptuel ». Cela dit, on remarquera une fois de plus combien, de façon gênante, le processus censé être perceptif (« purement perceptif ») se dit dans des termes qui sont ceux d'une problématique d'identification et de détermination de l'objet qui demeure bien celle du jugement assez grossièrement transposée.

C'est bien là un soupçon qui pèse sur tout « l'anté-prédicatif » husserlien, qui pourtant constitue en soi un thème si intéressant : d'être toujours déjà fait sur mesure pour et en quelque sorte informé par le prédicatif, d'en constituer une sorte de miroir imaginaire dans une couche perceptive première hypostasiée.

Plus haut dans le même texte (§ 18), Husserl nous a mis en garde contre une interprétation prédicative de ce qu'il appelle « détermination » (*Bestimmung*) sur le terrain perceptif :

« Ce qu'on vise ici sous le nom de déterminabilité, ce n'est pas la possibilité d'employer, à propos de l'apparition donnée, les mots généraux de "figure spatiale", coloration et semblables, ni par conséquent d'accomplir les synthèses prédictives correspondantes ; ni non plus la possibilité d'une détermination conceptuelle particulière par l'indication plus exacte de l'espèce particulière de figure, couleur, qui donne à l'objet une détermination plus précise ; mais cette déterminabilité que présupposent des prédictions le déterminant dans une expression exacte, la déterminabilité sous forme d'apparitions "perceptives" qui, à la place des intentions indéterminées, en contiennent de déterminées. »<sup>5</sup>

Ici, dès le cours de 1907, est en place cette structure censée être caractéristique de ce que la phénoménologie, généralement entendue dans

<sup>4</sup> Edmund Husserl, *Chose et espace*, § 29, tr. fr. Jean-François Lavigne, Paris: PUF, 1989, p. 122.

<sup>5</sup> *Ibidem*, § 18, p. 84.

sa phase plus tardive, aurait à dire sur le rapport langage / perception. Derrière le niveau des synthèses discursives, supposées judicatives (ce qui est déjà très discutable), il y en aurait un autre : celui de synthèses purement perceptives qui, en tant que synthèses, préparent en quelque sorte le jugement (c'est-à-dire les *modes d'identification* qui sont en cause dans le jugement), mais sont pourtant clairement d'un autre type (« anté-prédicatif »), obéissent à leur logique propre et ne relèvent clairement pas de lui. D'un niveau à l'autre, le texte de Husserl est parfaitement clair, il y a une structure de présupposition (*Voraussetzung*) : les synthèses judicatives présupposent les synthèses perceptives et en tirent leur substance nourricière.

Il y a là un schéma très répandu, et qui constitue généralement l'espèce de message minimal que l'on impute à la phénoménologie en ces matières.

Malheureusement, un tel dispositif, séduisant parce qu'il réancrerait l'activité linguistique et cognitive de l'homme en général dans son existence perceptuelle, ce qui certainement, a son fond de vérité et pourrait s'avérer salutaire (même si j'insiste tout de suite sur le fait qu'un tel ancrage ne peut pas être *exclusif*, la langue comme la connaissance ont leurs propres logiques), soulève des difficultés de principe.

Il me semble qu'en règle générale, quels que soient les efforts de Husserl pour distinguer les structures qu'il prétend débusquer au niveau perceptif de celles qui apparaîtraient au niveau prédicatif, comme on l'a vu dans *Chose et espace*, les premières demeurent beaucoup trop affines aux secondes et qu'il n'y a pas là seulement un effet de langage. Si la « détermination » perceptive n'est pas la même chose que la « détermination » linguistique, pourquoi appeler cela « détermination » ? Ce n'est pas une simple question d'étiquettes. En fait, ce qui frappe, dans l'anté-prédicatif husserlien, c'est le point auquel il est fait *pour* le prédicatif, il en constitue comme une préfiguration au niveau perceptif. Une fois de plus cette téléologie de la conscience est beaucoup trop harmonieuse pour être vraie, ou en tout cas pour rendre compte de l'ensemble de ce que, au niveau phénoménologique, on nomme « perception ». Il n'y a aucune raison *a priori* pour que la perception soit faite *pour* le discours, et il y a, *a posteriori*, beaucoup de phénomènes perceptifs, ou d'aspects du phénomène

perceptif (comme les fameux « effets de frange ») qui rentrent très imparfaitement dans ce cadre (ils ne le contredisent pas nécessairement, mais y sont indifférents).

C'est extrêmement frappant si on considère les analyses les plus développées que Husserl ait consacrées à l'anté-prédicatif, à savoir celles d'*Expérience et jugement*. L'analyse sépare bien alors systématiquement le niveau antéprédicatif et le niveau prédicatif, de façon assez convaincante, mais c'est toujours pour attribuer à l'antéprédicatif en quelque sorte les traits d'un *prédicatif affaibli*. Le sensible, selon la logique de « l'explication » (*Explication*) et de la détermination, s'ordonne gentiment selon la logique de l'isolation de pôles sensibles substantiels (« substrats ») qui sont le support de déterminations et ont, fondamentalement, logiquement, vocation à devenir « sujets » d'une prédication.<sup>6</sup> On pourrait y voir l'invention heureuse d'une phénoménologie de la *thématisation* au sens de Gurwitsch, qui s'affranchit de la prédication, mais la question est alors de savoir jusqu'à quel point la thématization est toujours déjà entendue ou non sous l'horizon de la prédication. Chez Husserl, la contrainte paraît très forte.

Certes, parfois, dans *Expérience et jugement*, la distinction entre les deux niveaux devient très subtile et Husserl témoigne d'une conscience du risque des effets de projection, et de fausse mise en miroir du niveau perceptif et du niveau prédicatif. Il met par là-même des limites à la fiction de la transparence phénoméno-logique, qui constitue pourtant la tendance naturelle de sa pensée.

Ainsi du magnifique § 59 sur situations (*Sachlagen*) et états de choses (*Sachverhalte*). Husserl y revient sur ce qui constitue l'un des gains catégoriaux majeurs de sa pensée : l'institution de ces objectivités catégoriales, « sur mesure » pour la proposition, que sont les « états de choses ».

---

<sup>6</sup> On pourrait en avoir, avec Jean Petitot, une autre lecture qui privilégierait la dimension de remplissement topologique d'un espace. Mais une telle lecture, qui traite l'anté-prédicatif pour lui-même (ce qui représente en soi un terrain d'analyse phénoménologique et morphologique d'un intérêt inépuisable) laisse de côté la stratification fondamentale, téléologiquement ordonnée, dans laquelle sont prises les analyses d'*Expérience et jugement*, où l'anté-prédicatif est bien essentiellement ce que dit son nom : *pré-prédicatif*.

En 1908, dans les *Leçons sur la théorie de la signification*, Husserl a déjà, de ce point de vue, fait une distinction subsidiaire importante, entre « état de choses », qui serait l'objectivité *signifiée* par la proposition (son « sens ») et la « situation » qui est l'objectivité qui y correspond (ou non) dans le monde, la configuration réelle de monde qui la rend vraie ou fausse. Il y a un écart de l'un à l'autre, puisqu'à une même situation peuvent correspondre plusieurs états de choses – une situation peut être visée sous plusieurs descriptions différentes. Par exemple,  $a > b$  et  $b < a$  sont deux expressions qui renvoient à la même *situation* à travers des *états de choses* différents.

Dans *Expérience et jugement*, Husserl revient sur cette distinction en lui donnant un nouveau sens phénoménologique : celui du contraste, de l'écart entre l'objectivité signifiée (prédicativement déterminée) et de l'objectivité perçue (en tant, de façon intéressante pour nous, que celle-ci ne se réduit pas non plus à l'objet simple, mais peut recouvrir de véritables *configurations* perceptives). Husserl insiste alors sur le fait que l'état de choses comme tel, dans sa configuration prédictive, ne peut être donné dans la perception. Le prédicat n'est certainement pas quelque chose qui appartienne à l'objet « de la façon dont les déterminations internes (par exemple qualitatives) et relatives appartiennent en tant que moments au sens objectif selon lequel [l'objet] est saisi dans la réceptivité », <sup>7</sup> et ne peut donc, comme tel, jamais être « montré » dans la perception. Pourtant, l'état de choses, dit-il, n'est pas entièrement sans correspondant dans la perception : « ce qui [y] correspond [...], ce sont des rapports (*Verhältnisse*), <sup>8</sup> ou, comme nous préférons dire, des situations : rapports de contenant à contenu, du plus grand au plus petit, etc. » <sup>9</sup>

Il y a là un écart très certainement intéressant entre les modalités d'organisation y compris « ontologiques » de l'expression et de la perception. L'une, dans sa formalité supposée uniformément prédictive, a pour corrélat des « états de choses », l'autre des situations, qui ne sont pas de simples images des états de choses, mais témoignent de formes

---

<sup>7</sup> Edmund Husserl, *Expérience et jugement*, § 59, tr. fr. Denise Souche-Dagues, Paris: PUF, 1970, p. 289.

<sup>8</sup> Selon un emploi terminologique qui était déjà celui de Meinong.

<sup>9</sup> Edmund Husserl, *Expérience et jugement*, p. 289.

d'organisation spécifique, en un sens plus immanentes et méréologiques que celles des états de choses, nécessairement catégorialement articulés (il n'y a d'état de choses que dans la mesure où il pourrait être l'objet d'une proposition en « que » et où il inclut cette dimension propositionnelle et prédicative). A ce titre, Husserl esquisse ici une doctrine des situations autonome de celle des états de choses, une doctrine des situations entendues comme « rien de plus que des rapports constitués dans la passivité et qui ne sont pas encore nécessairement objectivés eux-mêmes ».<sup>10</sup>

Il y a là, de mon point de vue, le sommet de la doctrine husserlienne de l'anté-prédicatif, parce que le maximum d'écart qu'elle s'avère capable d'introduire entre un plan et l'autre, avec une portée, en l'occurrence, quasi-ontologique – il s'agit, bien sûr, de rapports que fait, même passivement, la conscience, mais il s'agit aussi bien du monde tel qu'elle y a affaire, tel qu'il devient perceptible par elle (quelque chose comme ces reconnaissances de formes dont nous parlions).

Néanmoins, il me semble que, dans *l'articulation d'un plan à l'autre*, on demeure trop uniformément dans une logique qui est celle du « matériau », et du « contenu », et peut-être du « remplissage » plus que du « remplissement ».

De ce point de vue, je pense que la formalisation proposée par *Logique formelle et logique transcendantale* est assez claire. Ce livre proclame haut et fort la nécessité de fonder la théorie transcendantale du jugement dans « l'évidence de l'expérience anté-prédicative » (§ 86), mais, si on y regarde de plus près, cette fondation est envisagée comme remplissage ultime d'une forme par un « contenu » (l'expérience sensible) qui assure son ancrage référentiel. C'est tout à fait clair dans l'Appendice I, particulièrement décisif. Husserl y fait d'abord, sur le terrain du jugement même, une distinction entre ce qui a une portée référentielle (et est baptisé par lui « matériau » syntaxique, *Stoff*), et ce qui n'en a pas (« forme » syntaxique). Puis, à l'intérieur même du matériau syntaxique, il reconnaît une nouvelle distinction : ce matériau a lui-même toujours un certain type

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, pp. 289-290.

de « contenu » de sens, qui pourrait apparaître en dehors de toute fonction syntaxique. C'est là ce qu'on appellera « matériau-noyau » (*Kernstoff*). Ce qu'il y a de commun par exemple à « ressemblance » et « ressemblant », « rougeur » et « rouge » (quelque chose comme le « sémantème », donc). Mais il y a plus : ce « contenu » de sens apparaît généralement non pas « nu », mais sous une certaine *physionomie*, qui est déjà une « forme », et le prédispose à son emploi syntaxique, mais n'est pas encore en elle-même syntaxique – ce que Husserl appelle « forme-noyau » (*Kernform*). Par exemple, la substantivité ou l'adjectivité. Il y aurait là, en quelque sorte, des catégories « présyntaxiques » s'appliquant à un niveau (un niveau de « contenu pur », du point de vue sémantique) qui serait en lui-même complètement asyntaxique.

Pour Husserl, c'est la perception qui a à charge de fournir les « matériaux-noyaux », et c'est aussi dans une certaine mesure dans les profilages (la « logique ») de celle-ci que s'enracine la morphologie des « formes-noyaux », cette morphologie qui n'est pas (encore) syntaxique, mais qui permet la syntaxe, parce que tout à la fois elle la *préfigure* et la *remplit* – pas de syntaxe possible sans un matériau ainsi « préformé ».

Une telle logique tout à la fois de la réplique (où un niveau fonctionne en écho et en miroir par rapport à l'autre) et du « remplissage » (comme si au fond la syntaxe c'était la forme et la perception la matière, il reste tout de même quelque chose de cela) me gêne. Cette gêne ne sera que confirmée, au § 13 de ce même appendice, par la mise en avant par Husserl d'un supposé privilège phénoménologique de la forme-noyau substantive, qui ne me paraît en toute rigueur être rien d'autre qu'un effet rétro-actif de syntaxe (et du privilège, en lui-même tout à fait arbitraire, de la forme prédicative classique dans l'analyse husserlienne de la syntaxe) sur le plan qui est supposé être asyntaxique. Une fois de plus, comme je m'en suis expliqué plus haut, rien ne me paraît justifier ce privilège de la « forme substantive » (qui au fond est celle de l'*objet* au sens traditionnel du terme) dans le champ perceptif – au contraire un tel choix me paraît constituer un obstacle pour la prise en compte de certains aspects déterminants de l'apparaître perceptif, au premier chef desquels son caractère fondamentalement (et non accessoirement) *relationnel* et *dynamique*.

Et pourtant, si je m'arrête sur ces textes, c'est que c'est bien là, me semble-t-il, que quelque chose se retourne dans la pensée de Husserl et qu'y apparaissent les potentialités les plus positives par rapport au problème qui nous intéresse – même si c'est dans un cadre inadéquat, formulées selon une représentation ultra-classique de l'opposition forme / matière.

Cela tout d'abord parce que le langage (ou ce que Husserl analyse au titre de langage – la couche du « Logos » –, qui en est une idéalisation méta-linguistique) ne sort pas indemne de cette analyse. La réintroduction, dans l'analyse husserlienne du jugement dans *Logique formelle et logique transcendantale*, d'une référence aux « matériaux-noyaux », est en effet le lieu d'un *réengagement ontologique* (ou tout au moins référentiel) de la *signification* qui me paraît avoir une portée considérable pour toute sa théorie de la signification, et modifier de façon décisive son appréciation des rapports entre le langage (ou tout au moins la « signification ») et les autres modalités de rapport au monde.

Si, depuis le début de la phénoménologie husserlienne, en rupture avec Brentano, il y a toujours eu une forte tendance de l'analyse husserlienne (tendance positive à mes yeux du reste : elle a quelque chose de « structural » avant la lettre) à autonomiser le plan de la signification et à ne reconnaître pour elle d'autres contraintes que celle de ses éventuelles lois propres et de l'ordre qu'elle constitue elle-même, ce qui faisait d'ailleurs que le seul contact possible entre signification et non-signification (perception par exemple) ne pouvait s'entendre que comme héritage ou transfert d'une « matière », immédiatement appropriée et digérée par l'ordre de la signification, c'en est en un sens fini de cette « indépendance » idéale de la signification ou de la modalité sémantique de l'intentionnalité, avec l'intrication du rapport linguistique (ou significationnel) et non linguistique (non significationnel) au monde que nous dépeint *Logique formelle* et *Logique transcendantale*.

De ce point de vue, le déplacement le plus significatif opéré par Husserl est celui qui a trait à la question du *non-sens*. Dans les *Recherches Logiques*, Husserl avait développé une théorie du sens et du non-sens extrêmement sommaire (mais robuste aussi) qui était, pourrait-on dire,



essentiellement *syntactique*. Le non-sens linguistique ne pouvait résulter, pour lui, que de la combinaison de termes appartenant à des « catégories de signification » (*Bedeutungskategorien*), mais qui étaient en fait des catégories syntaxiques (ou des catégories syntaxiques étendues, incluant, par exemple, celle de la « relation »), incompatibles. Ces incompatibilités étaient purement syntaxiques au sens où elles n'incluaient aucune référence à ce que *Logique formelle et logique transcendantale* appellera plus tard le « contenu » des significations en question. Ainsi, par exemple, pour le Husserl des *Recherches Logiques*, un énoncé tel que

(i) « Vert est ou »

était un non-sens (et donc ni vrai ni faux) parce qu'il violait les catégories syntaxiques ayant trait à l'articulation même du discours (une conjonction de coordination ne peut être un prédicat). Mais

(ii) « Ce nombre algébrique  $n$  est vert »

était un énoncé parfaitement pourvu de sens (même s'il ne l'est pas intuitivement, au sens où on ne peut construire un tel objet) puisque *syntactiquement bien formé*, mais tout simplement faux puisqu'il fait porter à son objet des déterminations précisément incompatibles. Il ne faut pas confondre contresens (*Widersinn*), y compris *a priori* synthétique matériel, et non-sens (*Unsinn*).

De ce point de vue, la doctrine proposée par *Logique formelle et logique transcendantale* est bien différente. Elle soutient en effet l'impossibilité d'affranchir ainsi la syntaxe de la sémantique et met en lumière la nécessité de considérer, pour décider de la question du sens (c'est-à-dire de la possibilité, pour l'énoncé, d'avoir un sens et d'être vraiment un énoncé), le « contenu » même des significations concernées, contenu qui ne peut se déterminer et jouer son rôle déterminant quant à la possibilité de la construction de l'énoncé, que très largement à un niveau *extra-linguistique* (en référence à ce que nous avons appelé « matériaux-noyaux »).

En réalité, pour le Husserl de *Logique formelle et logique transcendantale*, un énoncé tel que (ii) est un non-sens. Un non-sens bien sûr pas du même type que celui des *Recherches Logiques*, mais pourtant en un sens extrêmement fort, qui affecte y compris jusqu'à la problématique du « remplissement » (la rend dénuée de sens). Husserl semble ici récupérer,

au niveau de l'analyse logico-phénoménologique, la catégorie ordinaire de « l'absence de sens », la *Sinnlosigkeit*, qu'il avait critiquée à plusieurs reprises dans les *Recherches Logiques*, notamment dans les *Recherches I* et *IV*, en soulignant comment en réalité celle-ci (s'identifiant en fait généralement à celle de l'impossibilité d'une référence) supposait pour l'énoncé le « sens » qu'elle prétendait lui retirer. Maintenant Husserl, au contraire, reconnaît, comme le sens commun, de « vrais » non-sens (au sens où c'est bien là le sens qui est affecté, et non la seule possibilité de la référence) qui ne sont pas syntaxiques.

Est-ce à dire que le point de vue de Husserl soit alors plus proche de celui d'un « philosophe du langage ordinaire » ? Il y a de nombreuses raisons d'en douter. Sa perspective sur le sens demeure extraordinairement idéalisante et indexée aux seuls impératifs qui sont ceux d'une philosophie de la logique. Mais il est au moins certain que le nouveau schéma présente une imbrication beaucoup plus forte entre langage (ou tout au moins signification) et ontologie. On ne peut soustraire l'œuvre du langage (le sens) à certaines contraintes qui relèvent de l'organisation de la référence, qui est une organisation *typique* : le monde nous confronte à une certaine catégorisation matérielle, ontologique, qui a une importance décisive pour la façon que nous avons d'en faire sens ou non.

Il faut du reste nuancer l'idée selon laquelle cette organisation et cette contrainte serait « purement » ontologique. Elle relève d'abord essentiellement de notre commerce (d'abord perceptif, du point de vue de Husserl : c'est la perception qui nous donne les « matériaux-noyaux », qui sont donc des matériaux *typifiés*) avec le monde. C'est dire que la stratification et la physionomie des objets, ici, n'est pas séparable du fait que nous ayons à les percevoir et de la façon que notre perception a de s'y orienter. C'est à ce niveau (et non en quelque ontologie « pure ») que se constitue la « typique ». D'autre part, on ne peut pas interpréter l'effet (de contrainte) que cette organisation a sur les structures du langage (celles du « sens » linguistique) dans les termes d'une pure « réflexion ». Les structures du sens, dans ses possibilités et impossibilités, ne sont pas une simple « image » de cette typique extra-linguistique. Les structures linguistiques ont leur logique propre (pour Husserl, celles de la prédication) et c'est suivant leurs modalités de fonctionnement propres

qu'elles s'adaptent au type de contrainte, de limitation que fait peser sur elles le champ perceptif. Disons juste, et c'est là le point important, que celui-ci ne délivre plus à celles-là un *matériau insignifiant*.

Il y a là un véritable renversement : celui qui consiste à inverser la priorité, auparavant conductrice pour l'analyse intentionnelle en général, du sens sur la référence, si ce n'est pour instaurer à marche renversée celle de la référence sur le sens, ce qui serait trop simple et ne voudrait rien dire, en tout cas pour mettre en lumière une solidarité beaucoup plus grande de l'un et de l'autre, dans la constante aimantation, et délimitation en termes de « champs » possibles, de l'un par l'autre. Un tel phénomène n'est possible qu'en vertu de l'imbrication entre eux de *différents rapports à la référence*, et de l'empiétement d'un registre de donnée sur un autre : *celui qui parle ne parle jamais seulement, mais est toujours celui qui perçoit aussi* (et cela a une importance quant à sa façon de parler et à ce que c'est même que parler). La phénoménologie husserlienne, dans une approche initiale relativement abstraite de l'intentionnalité (sans doute parce que *l'intentionnalité en elle-même est un schéma abstrait*), a mis longtemps à redécouvrir cette vérité.

On aperçoit bien pourtant ce que peut avoir encore de limité cette percée. En effet, elle se dit inévitablement en priorité en termes de référence. La perception, une fois de plus, est du côté du remplissement – ou de ce qui rend compte de l'impossibilité de remplir.

Il me semble qu'il y a là quelque chose de tout à fait insuffisant : comme si la perception avait toujours pour vocation de constituer quelque chose comme le « contenu » (ou en tout cas un contenu premier) du langage, alors que 1°) il ne va pas du tout de soi que le contenu du langage (si tant est qu'il soit pertinent de raisonner sur lui en termes de « contenu », ce dont il y a des raisons de douter) soit *spécialement* perceptif 2°) inversement, envisager ainsi la perception (donc en termes de « contenu »), n'est-ce pas, une fois encore, l'interroger depuis le langage (ou une certaine conception rigidifiée du langage), d'une façon qui ignore sa logique propre et aussi bien ce en quoi celle-ci pourrait réellement constituer un modèle pour l'activité linguistique (mais cette fois plus en termes de contenu) ?

Je pense qu'au fond une bonne conception des rapports entre langage et perception ne devient à portée de main qu'à partir du moment où on ne se laisse plus piéger hypnotiquement dans la question de la référence, à laquelle le dispositif intentionaliste nous reconduit trop automatiquement – qu'est-ce donc en effet que l'intentionnalité, si ce n'est une anticipation ou une projection *de référence*?<sup>11</sup> Les retournements que Husserl fait subir à la question de l'intentionnalité sont méritoires, puisqu'ils la mettent ultimement sous contrôle du monde, ou, plus exactement, de *l'interaction de notre subjectivité non seulement parlante avec le monde*, et de ce point de vue, ils vont certainement vers une forme de vérité. Mais cela ne suffit pas, parce que ce genre d'analyse demeure toujours fixée sur l'objet, ce qu'on lui donne et ce qu'il est censé nous donner (la limite qu'il est censée constituer pour nous), alors que ce qu'il faudrait penser primièrement, ce sont des *formes d'action* (percevoir autant que parler) en tant qu'elles tirent parti de formes (de schémas dynamiques) déjà présentes dans le monde – et non des objets : les objets viennent après, ils sont ce que ces formes permettent éventuellement de *thématiser*, que ce soit linguistiquement ou perceptuellement.

Ce que je dis là, est-ce un désaveu total de la phénoménologie husserlienne et de ce qui pourrait être son héritage sur le terrain d'une considération à la fois philosophique et empirique des rapports entre langage et perception ?

Je ne le crois pas, mais je crois que, de ce point de vue, les vraies ressources ne se trouvent pas nécessairement là où on pourrait croire – là où Husserl traite explicitement du rapport entre la couche Logos (qui de toute façon n'est *pas* le langage) et la couche « expérience ». Où sont-elles ?

D'abord, il faut souligner l'extraordinaire outil, en matière de thématization des structures perceptuelles « pures », que constitue la méréologie, telle qu'elle est mise en place très tôt par Husserl (IIIe *Recherche Logique*) sous l'influence de Stumpf. Cette fixation sur la méréologie, même

---

<sup>11</sup> Là résideraient sans doute les autres possibles, à exploiter, de la notion d'« anticipation » : dégager un sens pour elle qui ne soit pas celui d'une anticipation de référence.

si celle-ci n'est pas pure horizontalité et n'est pas sans hiérarchie (celle des « objets fondés » empruntés à Meinong), renvoie clairement à la nécessité de mettre en lumière des modes de structuration *qui ne sont pas syntaxiques*, et qui sont propres à l'univers perceptif.<sup>12</sup> On privilégiera alors des modes de structuration fondés essentiellement sur des relations de type topologique (inclusion / exclusion) et non encore ensemblistes au sens où il n'y a pas ici de structure catégoriale formelle au sens hiérarchique qui est celui de la relation d'appartenance. Tout ce genre de structures, essentielles notamment là où il s'agit de penser les données *continues* que sont par exemple les champs perceptifs, constituent des gains réels de la phénoménologie husserlienne, gains qu'elle sait faire jouer à plein là où elle se tourne vers l'analyse de la perception, ou là où elle confronte précisément la structure prédicative donc syntaxique du discours et celle, infra-syntaxique, des « situations » perceptives auxquelles celui-ci renvoie. L'erreur serait alors de refermer trop vite l'écart qu'a creusé Husserl et de vouloir à tout prix retrouver au niveau du discours lui-même des structures méréologiques, selon le fantasme résiduel d'une théorie du langage-image, comme on le voit parfois aujourd'hui.<sup>13</sup> Il faut laisser la perception être la perception, en deçà de tout discours, si on veut cerner la nature de sa véritable affinité avec le langage – ou plutôt de l'affinité que le langage, en tant qu'activité seconde, noue avec elle, inévitablement. Il y a, dans cette exploration des structures perceptives comme structures méréologiques, un champ de recherches empiriques de la plus grande urgence, qui éviterait toutes les rétrojections brutales du langage dans la perception, telle qu'une certaine philosophie (et pas la phénoménologie la dernière, comme « apophantique ») nous y a habitués.

Je pense qu'en revanche, si on veut reconstruire à partir de la phénoménologie husserlienne une théorie de « l'air de famille » que le langage peut partager avec la perception, il faut s'intéresser à un aspect très particulier de la méréologie : non celui, général, qui consiste à raisonner en termes de tous et de parties (ce qui est probablement le mode de

---

<sup>12</sup> Dans ce sens irait la problématique du « remplissage d'espace », bien mise en avant par Jean Petitot.

<sup>13</sup> Je pense à certaines tentatives d'ontologies analytiques (Kevin Mulligan, Barry Smith) qui ne témoignent guère de sens linguistique – c'est-à-dire d'attention à la *spécificité* des modes d'organisation qui sont ceux de l'activité parlante.

structuration intrinsèque de l'objet, ou des « formes » perceptuels), mais celui particulier, qui consiste à faire ou laisser émerger certaines totalités et à se laisser porter par elles, parce qu'elles ont un rôle moteur, et parce que, par leur caractère absolument formels (d'être des *matières faites formes*), elles se prêtent à tout usage, y compris linguistique : je pense ici aux *Gestalten*.

Il faut remarquer que, ce faisant, on se trouve reporté vers ce que l'analyse phénoménologique orthodoxe (celle obnubilée par le concept d'intentionnalité : « toute conscience est conscience de quelque chose, etc. ») laisse habituellement de côté chez Husserl, à savoir la part *non intentionnelle* des phénomènes considérés par sa phénoménologie. Les phénomènes de *Gestalt*, en effet, comme nous l'avons déjà marqué, sans être absolument incompatibles avec celle-ci, relèvent clairement, contrairement à ce qu'on peut lire trop souvent, d'une *autre logique que celle de l'intentionnalité*.

L'idée n'est plus alors de mesurer un écart radical entre les phénomènes d'organisation prélinguistiques (supposés gestaltistes) et les phénomènes d'organisation linguistiques (qui ne le seraient pas), mais bel et bien, au contraire, de repérer, de part et d'autre, un phénomène similaire de *vie des formes*. Le problème n'est certainement pas de débusquer, au niveau perceptif, la « bonne » *Gestalt* qui se retrouverait, comme par miracle, au niveau linguistique (fût-ce au niveau d'une syntaxe entendue comme *Gestalt*, autour de formes syntaxiques, comme dans les tentatives les plus audacieuses d'une certaine sémantique cognitive), mais plutôt de percevoir comment le langage lui-même – et non la seule « perception » – a un fonctionnement de type gestaltiste. Ce qui passerait alors de l'un à l'autre, ce ne serait pas un « contenu » à reformater, mais bien plutôt la dynamique d'un même principe de fonctionnement. Les *Gestalten* linguistiques sont proprement linguistiques, et il n'y a pas pour elles de rapport obligé avec des *Gestalten* perceptives prédonnées dans leur contenu – il y a une dynamique et une productivité propre du langage que rien ne peut schématiser intégralement *a priori*, pas même la perception – mais précisément il y a aussi des *Gestalten* linguistiques, et le langage, dans son genre, a aussi un fonctionnement gestaltiste, notamment du point de vue de la *dynamique* de ses formes. De ce point de vue, une sémantique authentiquement gestaltiste (en tant que sémantique) comme celle pratiquée par Pierre Cadiot et Yves-Marie Visetti me paraît infiniment plus

prometteuse que toutes les tentatives de recollement, toujours trop rapides, du langage et de la perception dans quelque fond commun de formes schématisantes *qui sont en réalité des contenus*, que l'on place habituellement sous le nom de phénoméno-logie. Parler c'est essentiellement *opérer avec et sur des formes*, exactement comme percevoir c'est opérer avec et sur des formes – mais ce ne sont pas nécessairement les mêmes formes. Tout au plus peut-on envisager, d'un point de vue évolutionniste et d'une psychologie du développement, l'*étayage* de certaines formes linguistiques sur des formes perceptives, prélinguistiques – ceci, compte tenu du développement et de l'espèce et de l'individu, paraît éminemment probable. Mais il ne s'agit alors en aucun cas ni du pur et simple héritage d'un contenu, ni d'un pur et simple transfert schématisant de forme. Il y a une productivité y compris du *passage* lui-même (du non-linguistique au linguistique).

Dans cet ordre d'idées, qui substitue à une théorie fondée sur la mise en regard, l'opposition ou le parallélisme, des supposés contenus linguistique et perceptuel, fussent-ils eux-mêmes « formels », une théorie de l'affinité et de la hiérarchie des *activités* linguistique et perceptuelle en tant qu'elles-mêmes productrices de formes, je crois que ce qu'il y a de meilleur dans la théorie husserlienne de l'intentionnalité, c'est indiscutablement sa dynamique. Tant qu'on la fait statique (ou téléologiquement dynamique, au sens d'une convergence idéalement réglée, toujours déjà donnée, et qu'au fond il n'y a pas à *faire*), l'intentionnalité est un outil d'un faible secours, que ce soit pour rendre compte des faits de langage ou de perception. En revanche, de ce point de vue, il y a une réelle profondeur de la dynamique de l'intentionnalité telle qu'elle est mise en place dans *Chose et espace*, à savoir en termes *kinesthésiques*. En effet, cette fois, il s'agit d'un véritable *cheminement*. Ce n'est pas simplement que l'objet auquel nous confronte la perception est celui qui serait vu de façon concordante sous d'autres faces par une infinités d'autres visées convergentes, c'est que nous avons toujours partiellement à le *faire* dans le *tâtonnement* constitutif (l'*accommodation*) qui est celui d'une perception. Percevoir, c'est *faire* quelque chose, qui met en

jeu le corps propre, et le réglage de sa distance à l'objet. Il n'y a pas d'expérience perceptive qui ne soit, indissolublement, une suite d'actions.

Outre l'incroyable profondeur anticipatrice d'un schéma qui va à la rencontre des découvertes des neurosciences actuelles, pour lesquelles la perception est toujours plus une action (ou tout au moins la frontière entre action et perception est fragile : c'est bien le sujet agissant que met en jeu la perception, fût-ce dans des schémas d'action esquissés, « émulés », dont l'apparition des « formes perceptives » dont nous avons parlé paraît toujours plus indissociable), il me semble qu'il y a là aussi bien une source de réflexion importante pour ce que serait une véritable phénoménologie du langage, en ce sens-là (mais en ce sens-là seulement) bel et bien affine à la phénoménologie de la perception. Car cette notion de kinesthèse et ce caractère kinesthésique de la perception sont pertinents pour rendre compte aussi bien de *la dimension d'action* (d'action *s'éprouvant et se réglant dans sa propre épreuve*, qui est celle d'une inscription dans le monde, d'une appartenance charnelle au monde) *du langage lui-même* et de la production de formes sémantiques elle-même.

Parler, on l'oublie trop souvent, est fondamentalement une activité physique. La prise en compte d'une telle dimension suppose bien sûr que, au lieu de commencer, comme l'a fait, de fait, Husserl, par une théorie pure de la signification, on concentre le regard phénoménologique sur la *parole*, comme acte effectif, avec l'idée que le langage n'a pas d'autre lieu que cette activité même, et qu'y compris les phénomènes liés à ce qu'on appelle « sens » ne sont pas séparables de la dynamique « figurale » d'une telle activité. Je crois qu'à ce niveau la problématique de la kinesthèse, c'est-à-dire aussi bien de l'autoperception par le sujet de sa propre activité locutoire et de la réorientation dynamique de cette activité en fonction de cette auto-perception, reprend tous ses droits. Il y a une forme de kinesthèse linguistique, et de format « kinesthétique » de l'activité linguistique elle-même. De ce point de vue là encore, le langage, en un certain sens, fonctionne comme une perception, parce que l'un comme l'autre, avec des différences fortes du reste, relèvent d'une seule et même problématique, qui est celle d'une *activité située et dynamique*. Il me semble qu'il y a là un programme de recherche empirique intéressant tant du point de vue linguistique que neurophysiologique – comment ma corporéité



interfère-t-elle dans mon langage par le biais d'une *proprioception linguistique*, et en constitue-t-elle un moteur décisif, ce qui va jusqu'à une meilleure appréhension de la figuralité du signifiant, comme *ce sur quoi le locuteur travaille* (ce sur quoi il *s'oriente*) exactement comme dans la perception. Parler c'est manipuler des formes, que je me vois/perçois manipuler, et le fait que je me perçoive les manipuler a une importance dans leur manipulation et dans leur façon de faire sens. De ce point de vue une forme de perception (et d'autoperception) joue un rôle déterminant dans tout langage, si on admet que le langage est toujours ce qui se manifeste et se constitue dans une activité linguistique *réelle* – principe d'*enaction* qui pourrait constituer une clause minimalement phénoménologique en matière de philosophie du langage et de recherches empiriques sur le langage.

Il y a quelques années,<sup>14</sup> j'ai écrit contre la théorie du « noyau intuitif » qui veut, en dernier ressort, remplir le langage d'un contenu déjà fait qui serait « perceptif ». Je continue plus que jamais à récuser une telle théorie, qui semble opposer le langage comme forme à la perception comme contenu, supposé invariant. Je la récuse parce que le langage et la perception *l'un et l'autre* sont indissociablement formes et contenus (non lieu de « formes pures », pas plus que « contenus purs », mais de *contenus qui fonctionnent comme des formes*, paradigmatiquement, et se font et se défont ainsi), et parce que, de part et d'autre, il ne s'agit nullement des « mêmes » formes ni des « mêmes » contenus. Il faut rendre au linguistique ce qui est linguistique et au perceptuel ce qui est perceptuel et reconnaître à chacun sa capacité de productivité propre, même si sans doute, parfois l'une s'ente sur l'autre.

En revanche, je crois de plus en plus que, en un certain sens, *le langage fonctionne comme une perception*.

---

<sup>14</sup> Cf. Jocelyn Benoist, « 'Le monde pour tous' : universalité et *Lebenswelt* chez le dernier Husserl », *Recherches husserliennes* (Bruxelles), vol. 5, octobre 1996, pp. 27-52.

**Bibliographie**

1. Benoist, Jocelyn (1996), « 'Le monde pour tous' : universalité et *Lebenswelt* chez le dernier Husserl », *Recherches husserliennes* (Bruxelles), vol.5, pp. 27-52.
2. Cadiot, Pierre et Yves-Marie Visetti (2001), *Pour une théorie des formes sémantiques*, Paris : PUF.
3. Føllesdal, Dagfinn (1958), *Husserl und Frege*, Oslo : Aschehong.
4. Gurwitsch, Aron (1957), *Théorie du champ de la connaissance*, tr. fr. Michel Butor, Bruges and Paris: Desclée de Brouwer.
5. Husserl, Edmund (1989), *Chose et espace*, tr.fr. Jean-François Lavigne, Paris : PUF.
6. Husserl, Edmund (1959, 1961, 1962, 1963), *Recherches logiques*, tr.fr. Hubert Elie, Lothar Kelkel et René Schérer, Paris : PUF.
7. Husserl, Edmund (1950), *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, tr.fr. Paul Ricoeur, Paris : Gallimard.
8. Husserl, Edmund (1995) *Sur la théorie de la signification*, tr.fr. Jacques English, Paris : Vrin.
9. Husserl, Edmund (1992), *Philosophie de l'arithmétique*, tr.fr. Jacques English, Paris : PUF.
10. Husserl, Edmund (1970), *Expérience et jugement*, tr. fr. Denise Souche-Dagues, Paris : PUF.
11. Husserl, Edmund (1996), *Logique formelle et logique transcendantale*, tr.fr. Suzanne Bachelard, Paris : PUF.

## HUSSERL ET LES LIMITES DU MODELE INTENTIONNALISTE DE LA CONSCIENCE

Maria Gyemant\*

### **Title in English:**

Husserl and the Limits of the Intentional Model of Conscience

### **Abstract**

*This paper aims to ask the question whether, in Husserl's perspective, all consciousness is intentional and to explore the alternatives. Thus, we have proceeded to a thorough analysis of Husserl's texts concerning temporality and the rather bizarre type of intentionality that it implies. The examining of this intentionality that Husserl calls "longitudinal intentionality" has brought us to the conclusion that its intentional character is incomprehensible unless we change our very concept of intentionality which cannot be anymore that of an object-relation, as it were defined in the Logical Investigations. It is, therefore, the very limit of intentionality that is revealed by our questioning the time-consciousness in Husserl.*

**Keywords:** Transversal intentionality, longitudinal intentionality, time-consciousness, retention, time-constitution

### **Introduction**

Ce texte porte sur une question précise : celle de savoir si la conscience est, oui ou non, de part en part intentionnelle. Cette question fait partie d'une réflexion plus large dont l'enjeu est d'établir si le concept

---

\* Maria Gyemant est agrégée de philosophie et doctorante en co-tutelle à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne et à l'Université Babes-Bolyai de Cluj. Actuellement elle enseigne la philosophie en qualité d'Attachée Temporaire d'Enseignement et de Recherche (ATER) à l'Université de Picardie Jules Verne. E-mail: gyemantmaria@yahoo.com.

freudien d'inconscient pourrait nous éclairer sur la question des fondements de la conscience et, en général, sur la structure du psychique humain. La question porte donc sur la nature de la conscience, et cela dans une perspective particulière : celle de la phénoménologie husserlienne. Est-ce que (dans cette perspective husserlienne) la conscience est de part en part intentionnalité ? Il y a-t-il chez Husserl de la conscience non-intentionnelle et si oui dans quelle mesure peut-on encore dire qu'il s'agit là d'une conscience ? Afin de creuser une place pour l'inconscient à l'intérieur même d'une perspective philosophique il faudra, en effet, que l'on montre quelles sont les limites de cette perspective, limites qu'impliquent une réorganisation conceptuelle dans la description du psychique humain. Conscience, intentionnalité et inconscient devraient se partager le « territoire » du psychique, nous devons déterminer les limites réciproques de ces trois concepts appelés à décrire la vie psychique dans sa totalité.

Notre point de départ est la thèse husserlienne fondamentale selon laquelle la conscience est de part en part intentionnelle. C'est la thèse que nous devons tout d'abord mettre en tension si nous voulons révéler la place que l'inconscient pourrait occuper aux limites du dispositif husserlien. Or le levier le plus utilisé pour mettre en tension cette thèse est la critique de l'intentionnalité (ou au moins d'une conception unitaire de l'intentionnalité) impliquée par Husserl lui-même dans les textes qui portent sur la temporalité.

Je partirai donc, dans mon propos d'une analyse du texte des *Leçons sur la conscience intime du temps* de 1905 et des textes sur le même sujet que Husserl écrit entre 1905-1911 publiés dans *Hua X*.<sup>1</sup> Je m'appuierai ici principalement sur quatre textes : le texte publié des *Leçons* de 1905, les suppléments VIII et IX publiés dans *Hua X A* et datés 1905-1910 et enfin le Texte N° 54 de *Hua X B* qui date fin 1911. Ce texte m'intéresse en particulier car il a été repris presque intégralement dans les *Leçons sur la conscience*

---

<sup>1</sup> Il est assez difficile de s'orienter parmi ces textes. Le *Leçons sur la conscience intime du temps*, publiées par Heidegger en 1928, sont censées suivre à la lettre le texte du cours que Husserl a donné à Göttingen pendant le semestre d'hiver de 1904-1905. Cependant, entre 1905 et 1928 Husserl est revenu à plusieurs reprises sur la question de la temporalité et certains des textes ultérieurs dans lesquels il revient sur la question ont été intégrés dans le texte effectivement publié.

*intime du temps* publiées en 1928 : il correspond au §39 de ce texte, dans lequel Husserl traite des deux types d'intentionnalité (« transversale » et « longitudinale »). Ce qui est intéressant est que le § 39 reproduit le texte N° 54 presque intégralement ; ce qui est laissé de côté est l'avant-dernier paragraphe, dans lequel Husserl amorce la question du fondement ultime de la conscience, de ce qui rend la conscience elle-même consciente et qu'il appelle *conscience ultime*. Concernant cette *conscience ultime*, Husserl prévient :

« Il faut sérieusement réfléchir à cette question de savoir si on doit admettre une telle conscience ultime, qui serait une conscience nécessairement « inconsciente » ; en l'occurrence, en tant qu'intentionnalité ultime, elle ne peut pas être un remarqué (si remarquer présuppose toujours déjà une intentionnalité donnée d'avance), et ne peut donc en ce sens particulier jamais venir à la conscience ».<sup>2</sup>

Ce paragraphe n'est pas repris dans le texte publié. Il touche cependant au problème probablement le plus difficile de la phénoménologie husserlienne : celui de la fondation de la conscience. Ce problème est en réalité un paradoxe, le paradoxe propre à tout questionnement sur les fondements. On peut envisager deux solutions qui sont, toutes les deux, critiquables. Pour en rendre une image très générale (nous reviendrons sur cette question plus en détail au cours de ce texte) ou bien on admet que le fondement de la conscience est lui-même conscient, ce qui entraîne une régression à l'infini : il faudra rendre compte du fondement de cette deuxième conscience, qui sera de nouveau une conscience et ainsi de suite. Ou bien, si on veut éviter cette régression à l'infini, on admet que le fondement de la conscience est autre chose que la conscience, donc, pour forcer un peu les choses, quelque chose d'inconscient (« inconscient » pris ici en un sens très général et non pas dans le sens déterminé par la psychanalyse). Mais dans ce cas on devra

---

<sup>2</sup> Edmund Husserl, Texte N° 54 « Conscience (flux), apparition (objet immanent) et objet », *Hua X Zür Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, The Hague : Martinus Nijhoff, 1969, p. 382, trad. fr. Jean-François Pestureau, Grenoble : Million, 2003, p. 250.

expliquer le passage de l'inconscient au conscient, le fait que la conscience puisse naître de quelque chose qui lui est parfaitement hétérogène.

Les solutions que la phénoménologie récente (je pense à Sartre et à Michel Henry) a trouvées à ce paradoxe vont toutes dans la même direction : elles essaient de penser la fondation de la conscience dans la conscience tout en évitant la régression à l'infini. Elles vont donc dans la direction de la première branche de l'alternative mais la transforment en introduisant une critique de la thèse husserlienne initiale qui définit la conscience comme intentionnalité. Simplement dit, afin de rendre compte du fondement de la conscience sans sortir de la conscience il faudra penser une séparation à l'intérieur de la conscience même, et cette séparation passera par une critique de l'intentionnalité. Ce que Sartre et Michel Henry s'efforcent à montrer chacun à sa façon est que l'intentionnalité n'épuise pas le sens entier de la conscience, qu'il y a de la conscience non-intentionnelle (la conscience pré-réflexive chez Sartre, l'auto-affection de la vie chez Michel Henry) plus primitive que l'intentionnalité et qui constitue le fondement de la conscience intentionnelle.<sup>3</sup>

Ce que je me propose ici est d'aller à l'origine de ce questionnement dans les textes husserliens qui portent sur la conscience intime du temps et plus précisément sur la question de la conscience absolue constitutive du temps. C'est donc la solution husserlienne au paradoxe qui nous intéresse et qui consiste à maintenir l'équivalence conscience-intentionnalité au prix d'une distorsion du concept d'intentionnalité tel qu'il avait été construit dans les *Recherches logiques*. Une première partie de cette analyse porte sur la théorie des rétentions, qui nous amènera dans un deuxième temps à un questionnement concernant le type spécifique d'intentionnalité par lequel

---

<sup>3</sup> Il n'est pas anodin de remarquer que la solution de ces deux auteurs s'accompagne d'une critique explicite de la théorie freudienne de l'inconscient. Afin de fonder la conscience dans la conscience même sans régression à l'infini il faut tout d'abord montrer qu'une solution qui passe par l'inconscient freudien n'a pas de sens parce que c'est l'inconscient freudien lui-même qui n'a pas de sens. Et Sartre, et Michel Henry critiquent donc à la fois Husserl (et l'équivalence entre conscience et intentionnalité) et Freud (avec sa théorie du psychique inconscient). Si nous voulons avancer notre thèse de l'inconscient philosophique il faudra donc montrer, d'un part, que toute conscience est intentionnelle (même si on est obligés d'élargir le concept d'intentionnalité) et que, d'autre part, il n'est pas plus absurde de parler de psychique inconscient que de parler de conscience non-intentionnelle. Mais ce n'est pas le but de ce texte d'aborder toutes ces questions.

ces rétentions sont décrites. C'est en effet à ce point qu'il me semble que se produit la distorsion du concept d'intentionnalité : il cesse de signifier un rapport de visée d'objet. Ainsi, l'enjeu est de penser un type d'intentionnalité qui peut être sans objet (ce que Husserl appelle dans ces textes intentionnalité longitudinale), avec le questionnement qui s'impose de savoir si on peut toujours appeler ce type de vécu « intention » au même sens que la visée d'objet et, si oui, comment il faudrait redéfinir l'intentionnalité afin qu'elle puisse intégrer ces deux dimensions hétérogènes. La première solution que je propose passe par le concept de *Tendenz*, qui est censé décrire justement des intentions dont la dimension de visée d'objet est désactivée (comme dans le cas du passage du *Wortlaut* à la signification). Enfin, en suivant le même questionnement concernant l'intentionnalité longitudinale je tenterai de préciser, dans une troisième partie, la difficulté de considérer la conscience comme un flux sans déterminations objectives et surtout la difficulté de penser ce flux comme étant une intentionnalité, même au sens élargi indiqué par le concept de *Tendenz*.

## I. La théorie des rétentions

Prenons comme point de départ le premier chapitre de la *RLV*.<sup>4</sup> Ce texte nous intéresse pour deux raisons. Premièrement, il distingue entre trois sens du concept de « conscience ». Et deuxièmement, il constitue une première critique de la position brentanienne sur l'intentionnalité et, par là même, nous donne un aperçu de ce que Husserl entend lui même par intentionnalité. Partons de la deuxième remarque. La première chose que Husserl fait là où il s'attaque à la question de l'intentionnalité c'est de prendre sa distance par rapport à la position de Brentano. Pour Brentano, l'intentionnalité est un concept dont le rôle essentiel est de séparer entre le domaine de la psychologie et le domaine des sciences de la nature. L'intentionnalité est pour Brentano la propriété essentielle des phénomènes psychiques qui sont l'objet de recherche de la psychologie. Ce qui distingue

---

<sup>4</sup> « La conscience en tant que composante phénoménologique du moi et la conscience en tant que perception interne », *Recherches logiques*, Tome II Partie 2, trad.fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, Paris : PUF, 1962, 2002.

les phénomènes psychiques des phénomènes physiques est le fait qu'on en est conscient, qu'on peut se rapporter à eux par une perception interne, c'est-à-dire si on a un vécu on *sait* qu'on a ce vécu. Il y a donc, pour Brentano, une dimension de réflexivité qui est coextensive avec le domaine des phénomènes psychiques. Or, comme le remarque Husserl dès le tout début de la RLV, « s'il y a *un* concept de conscience qui peut être utilisé à juste titre pour effectuer correctement cette délimitation (du domaine de la psychologie), c'est un *autre* qui fournit la détermination du concept d'acte psychique ».<sup>5</sup> En d'autres termes, ce n'est pas la même chose que de dire qu'un acte est conscient, qu'il est perçu réflexivement ou qu'il est intentionnel. C'est ainsi qu'il faut distinguer trois concepts de conscience.

Le premier concept de conscience est la conscience entendue comme flux de vécus : c'est le sens le plus général qu'on peut donner au terme « conscience ». Il s'agit de la totalité de nos vécus, pris ensemble sans faire aucune distinction entre des types d'actes différents et sans prendre en compte leurs articulations, mais en considérant uniquement leur propriété commune d'appartenir tous, en tant que vécus, à une seule et même vie.

Le deuxième concept de conscience est celui de conscience entendue comme « perception interne des vécus psychiques propres ».<sup>6</sup> Ce concept de perception interne est ambigu et mériterait une analyse approfondie sur laquelle nous n'allons pas nous attarder dans ce texte.<sup>7</sup> Disons seulement

---

<sup>5</sup> RLV, pp. 144-145.

<sup>6</sup> *Ibidem*.

<sup>7</sup> On pourrait confondre la perception interne avec un concept de réflexion assez limitatif. C'est ce que Husserl fait dans les *Recherches logiques* où il insiste beaucoup sur la distinction radicale entre un acte et la réflexion qu'on peut avoir de cet acte (dans une critique radicale de la distinction brentanienne entre perception interne et externe. Voir sur ce point l'*Appendice* à la fin de la RLV). Percevoir une pomme par la perception et percevoir la perception de la pomme sont deux choses radicalement différentes. Cependant, la perception interne n'est pas un autre nom pour l'acte réflexif qui porte sur la perception de la pomme. Elle est quelque chose qui appartient à cette perception même : c'est le fait que, là où je perçois la pomme, je sais que je suis en train d'avoir une perception, je suis consciente de cette perception même si ce n'est pas sur un mode thématique (même si je ne fais pas explicitement de cette perception l'objet d'un autre acte). La perception interne n'est pas un acte intentionnel qui se rapporte réflexivement, de l'extérieur, aux actes effectivement vécus, même si c'est effectivement la perception interne qui rend *possible* cette reprise réflexive, dans la mesure où elle est simplement le caractère de tout acte d'être conscient, d'être effectivement senti là où il est vécu. Un texte très clair sur cette question est le *Supplément*



que ce deuxième concept de conscience doit souligner le fait que tout ce qui est vécu dans la conscience au premier sens (comme totalité de tous les vécus) doit nécessairement être lui-même *conscient*. Cet inversement peut avoir l'air trivial, mais en réalité il apporte une nouvelle détermination des vécus de la conscience : ils ne s'agit plus simplement de dire que la conscience est la totalité des vécus, mais de dire, inversement, que *tous les vécus sont conscients*. Toute la difficulté sera de montrer si cette conscience d'être vécu qui accompagne tout vécu est, oui ou non, un acte supplémentaire, avec la mention que, si la réponse est positive, elle entraîne une régression à l'infini.

Enfin, un troisième concept de conscience est celui de « conscience de », c'est-à-dire d'acte intentionnel. Tout acte intentionnel est la conscience de quelque chose, une conscience qui a un rapport déterminé à un objet. C'est ce troisième sens qui sera retenu dans les *Recherches logiques*, ce qui n'est pas étonnant, car le but des *Recherches logiques* et surtout de la *RLV* est justement de décrire et classer les actes intentionnels et de mettre ainsi en place un nouveau concept d'intentionnalité qui n'est plus celui de Brentano. Les deux autres concepts de conscience restent en arrière-plan alors que ce qui devient l'objet privilégié de l'analyse est la conscience entendue comme « conscience de », comme vécu intentionnel. Dans les *Recherches logiques* l'intentionnalité est donc définie essentiellement comme la propriété d'un vécu de se diriger sur un objet. Tout l'accent est mis sur cette orientation vers l'objet : qu'est-ce que, dans l'acte, donne cette direction sur l'objet (quel est le contenu intentionnel de l'acte)? Qu'est-ce que cet objet visé, quel est son statut (immanent ou transcendant) par rapport à l'acte ? Comment les actes arrivent-ils à atteindre leurs objets (la question du remplissement) ? La question centrale des *Recherches logiques* par rapport à l'intentionnalité est donc de savoir comment comprendre ce rapport à l'objet, qui est déterminant pour l'intentionnalité en tant que « conscience de ».

Dans les *Leçons sur la conscience intime du temps* tous ces vécus intentionnels, étudiés dans les *Recherches logiques* sous l'aspect de leurs rapports déterminés à des objets, reçoivent une nouvelle dimension : la

---

XII « La conscience interne et la saisie des vécus » aux *Leçons sur la conscience intime du temps*, Hua X, trad..fr., Paris : PUF, 1964, pp. 172-178.

temporalité. Il s'agit non seulement d'actes qui se rapportent dans l'idéal à des objets mais d'actes qui durent, dont la seule dimension est celle de leur durée, et qui doivent donc être décrits aussi sous l'aspect de cette durée. Le point de vue change radicalement dans les *Leçons sur la conscience intime du temps* : ce qui compte dans la description de l'intentionnalité n'est plus le rapport à l'objet mais le fait que les actes intentionnels sont des vécus, et en tant que vécus ils ont une durée (ils ne sont pas ponctuels). Donc, premièrement, depuis ce point de vue temporel l'accent tombe sur les actes et non plus sur leur rapport aux objets, qui prend une place secondaire dans l'analyse. Et deuxièmement, les deux autres concepts de conscience, la conscience interne et la conscience comme flux de vécus, reviennent au premier plan de l'analyse alors que la visée intentionnelle comme telle, la « conscience de » intentionnelle devient secondaire.

Néanmoins, le vécu intentionnel est le point de départ de l'analyse. En tant que vécu, il n'est pas simplement un rapport atemporel à un objet, tel qu'il était envisagé de manière assumée dans les *Recherches logiques*. Le présent du vécu a une épaisseur. L'acte que je suis en train de vivre en ce moment n'est pas ponctuel, il dure dans le temps, c'est-à-dire il a des phases qui s'entrelacent et qui forment ensemble le vécu présent. L'analyse du temps n'est rien d'autre que l'analyse de cet entrelacement, à l'intérieur de l'acte présent, de phases passées et futures de ce même acte.

L'exemple que Husserl utilise d'un bout à l'autre des *Leçons* est celui de l'écoute d'une mélodie. Ce n'est pas simplement l'exemple privilégié de Husserl mais aussi un exemple qui a posé problème dans l'époque. La question est la suivante : quand on entend une mélodie on entend *la* mélodie, comme un objet perçu déterminé. On n'entend pas des sons isolés qui sont réunis dans une synthèse, on entend une mélodie, qui est un objet temporel (un objet dont la seule dimension est temporelle, qui n'a donc pas de dimensions spatiales) et qui constitue le corrélat objectif d'un acte qui, lui-même dure dans le temps. Or la question est de savoir qu'est-ce que fait *l'unité* de l'acte d'un part, et de l'objet temporel d'autre part. C'est toujours la même mélodie qu'on entend alors que le contenu sonore change à chaque instant et, d'autre part, l'acte lui-même est un seul acte (la perception de la mélodie) alors qu'à chaque instant son contenu est différent. Il y a donc ici une double question : qu'est-ce que fait que la

mélodie soit une alors qu'elle change continuellement dans le temps et, parallèlement, qu'est-ce qui fait que l'acte de percevoir la mélodie est un seul acte et non pas une multiplicité d'actes chacun percevant un son séparé ? La première question porte sur le temps objectif, c'est-à-dire sur le temps dans lequel l'objet s'écoule, indépendamment du fait de sa perception. Ce type de questionnement est sinon métaphysique, de moins très problématique. Husserl retient l'autre question, celle qui porte sur le temps « subjectif », c'est-à-dire le temps de l'acte de perception et sur l'unité de cet acte à travers le temps. S'il y a quelque chose du côté objectif de l'acte qui est maintenu dans cette perspective, c'est l'objet immanent, l'objet tel qu'il nous apparaît (dans le cas de la mélodie la sensation de son) et non plus l'objet transcendant pris en lui-même.<sup>8</sup>

Si nous prenons maintenant l'écoulement de l'acte et de la sensation de son, ce qui est évident est « qu'à chaque instant, de l'extension de la durée du son n'est à proprement parler perçu que le point de la durée caractérisé comme présent. De l'extension écoulée nous disons avoir conscience dans des rétentions ». <sup>9</sup> On doit donc distinguer entre deux types de phases de la visée : la phase présente, dans laquelle le moment présent du son est effectivement perçu, et les rétentions des phases passées.<sup>10</sup> Le moment où je perçois effectivement un son, le présent de la sensation ponctuelle, est ce que Husserl appelle « impression originaire ». Cette impression ponctuelle est aussitôt remplacée par une autre impression ponctuelle, par un autre présent, mais elle n'est pas perdue, elle ne disparaît pas complètement, car, si c'était le cas, on n'aurait jamais aucune conscience de l'écoulement de quoi que ce soit. Donc, l'impression originaire perd aussitôt sa place dans le présent, mais elle est, néanmoins, *retenue* dans la conscience, en d'autres termes elle devient une rétention. C'est cette rétention qui nous intéressera dans ce qui suit, et plus précisément son caractère intentionnel. Ce terme est extrêmement ambigu : est-ce que c'est lui-même un acte intentionnel ou est-il simplement un

---

<sup>8</sup> Sur la distinction entre temps objectif et temps subjectif à voir l'article de Alexander Schnell, « Les différents niveaux constitutifs du temps chez Husserl et Heidegger » dans Jocelyn Benoist (ed.), *La conscience du temps*, Paris : Vrin, 2008.

<sup>9</sup> Edmund Husserl, *Leçons sur la conscience intime du temps*, pp. 39-40.

<sup>10</sup> Il y a, bien sur, une troisième dimension, celle de la protention, dont l'importance n'est pas à négliger, mais qu'on ne traitera pas dans ce texte.

contenu réel de l'acte de visée qui dure dans le temps ? Est-ce que la rétention est l'impression même dans la mesure où elle est retenue, ou bien la rétention est toute autre chose que l'impression et l'impression devient en quelque sorte l'objet de la rétention ? Simplement dit, là où il s'agit de l'intentionnalité de la rétention on ne voit pas immédiatement de quel côté ranger la rétention : du côté de l'acte ou du côté de l'objet.

Regardons de plus près cette transformation continue des impressions originaires en rétentions. Une impression originaire du son, dans laquelle le son est donné lui-même comme présent, se transforme aussitôt en rétention du même son. Dans cette rétention, le son n'est plus donné comme présent mais, justement, comme passé, comme « tout-juste-passé ». Le même rapport à l'objet qui était l'impression originaire est maintenant une rétention, mais la transformation de l'impression en rétention modifie aussi l'objet : le son n'est plus présent dans la rétention mais passé. Donc, on doit tout d'abord distinguer entre l'impression et la rétention sous l'aspect de l'objet, du son en l'occurrence. Ce son est perçu, donné effectivement dans l'impression, mais il est pour ainsi dire « perdu » quand l'impression devient rétention, il est simplement « visé » dans la rétention et non pas donné. Cependant, si le son est passé dans la rétention, la rétention elle-même n'est pas passée, elle partage le même moment présent avec l'impression originaire. Chaque moment présent d'un acte intentionnel a donc une épaisseur et dans cette épaisseur on trouve une impression originaire, une rétention présente (dont l'objet est passé) et une protention présente (dont l'objet est à venir). Ce qui est passé dans la rétention c'est l'objet, alors que la rétention elle-même est présente. Et le schéma se complique à chaque nouveau présent. Quand l'impression originaire devient rétention une nouvelle impression originaire prend sa place. Quand celle-ci devient à son tour rétention, elle renvoie non seulement au son passé, mais aussi à l'autre rétention de ce son (qui maintenant est elle-même passée) et à son objet passé. Et toute cette économie de rétentions et impressions originaires, chacune avec son objet, n'est rien d'autre que le déploiement temporel d'un acte de perception simple tel qu'il était décrit dans les *Recherches logiques*, ce qui veut dire que les sons présents et passés qui sont les corrélats des impressions originaires et des rétentions sont tous les esquisses d'un seul et même objet (la mélodie qu'on perçoit).

## II. Intentionnalité transversale et intentionnalité longitudinale

La dimension temporelle de tout acte, c'est-à-dire de toute visée déterminée d'objet, est entièrement redevable aux rétentions (et protentions) et que le moment présent n'est qu'un moment limite dont on a pour l'instant du mal à rendre compte. A une première vue, donc, bien que l'on parle d'impression originaire et de rétentions *d'un son*, qu'il y a donc un rapport déterminé à un objet, il nous semble qu'il ne s'agit pas là d'actes intentionnels (au sens des *Recherches logiques*) mais plutôt de parties temporelles ou phases de ces actes. Car, si nous acceptons que les impressions originaires et les rétentions en lesquelles elles se transforment étaient elles-mêmes des actes intentionnels, alors elles devraient, à leur tour, en tant que vécus, être temporelles, se déployer dans le temps, avoir à leur tour des rétentions (et des protentions), ce qui nous entraîne dans une régression à l'infini. Au contraire, on doit soutenir que les impressions et les rétentions ne sont pas elles-mêmes temporelles mais sont justement ce qui donne, par leurs implications réciproques et leur succession, la temporalité des visées intentionnelles.

C'est sur cette idée que s'appuie aussi la distinction radicale entre rétention et ressouvenir. Le ressouvenir est un vécu intentionnel du même ordre que la perception. Non seulement il a en lui un développement temporel, mais ce développement temporel est double. D'un part, le ressouvenir est un acte qui se déploie dans le maintenant, il est vécu actuellement. Mais d'autre part, il reproduit un vécu antérieur, qui a sa propre temporalité. Le maintenant de l'acte de ressouvenir reproduit un maintenant passé qui a ses propres rétentions et protentions. Et les choses se compliquent encore si nous considérons le double rayon intentionnel impliqué par le ressouvenir. Quand je me souviens d'avoir vu mon ami hier, je peux me souvenir de mon ami que j'ai vu ou du fait d'avoir vu mon ami. Je peux m'intéresser à l'objet de mon acte passé ou bien à la durée de cet acte même.

« Il faut donc distinguer dans chaque re-présentation la reproduction de la conscience, en qui l'objet passé qui durait était donné, c'est-à-dire perçu ou encore, d'un façon générale, originairement constitué, et ce qui accroche à cette reproduction, comme constitutive pour la conscience, la caractéristique « passé , « présent » ou « futur » ». <sup>11</sup>

La différence radicale entre ressouvenir et rétention est donc que le ressouvenir est lui-même un acte qui dure, qui se déploie dans des rétentions et que, de plus, l'acte qu'il reproduit se déploie, à son tour, dans des rétentions. Alors que, les rétentions ne se déploient pas, n'ont pas elles-mêmes de durée, mais constituent la durée de tout acte intentionnel. <sup>12</sup>

Cependant, il y a des nombreux points communs entre le souvenir primaire (rétention) et secondaire (ressouvenir) dont celui que je voudrais retenir ici et qui me semble très problématique est celui de la double intentionnalité qui échoit symétriquement aux deux formes de souvenir. Contrairement à l'intuition et à la signification, les deux grandes catégories d'actes traités par Husserl dans les *Recherches logiques*, et qui étaient des rapports simples à leurs objets, le ressouvenir est un rapport complexe en ceci qu'on peut identifier au moins deux objets sur lesquels il peut se diriger : l'objet de l'acte reproduit et l'acte reproduit lui même, pris comme objet dans sa durée. Donc, le ressouvenir peut être interprété soit comme un acte réflexif, qui prend comme objet un autre acte, soit comme un acte qui se rapporte à un objet passé (et dans ce cas se pose la question de savoir à quoi tient ce caractère d'être passé de l'objet). <sup>13</sup> Or cette double direction intentionnelle du ressouvenir se reproduit au niveau des rétentions. On peut distinguer dans une rétention deux niveau : le niveau de l'objet retenu

---

<sup>11</sup> Edmund Husserl, *Leçons sur la conscience intime du temps*, p. 73.

<sup>12</sup> Je laisse de côté toute une série de difficultés liées également au souvenir primaire (rétention) et au souvenir secondaire (ressouvenir) et qui portent sur la question de savoir qu'est-ce que, à proprement dire, constitue dans ces souvenirs la dimension passée de l'objet. En effet, l'objet du souvenir et de la rétention est identique à l'objet de la perception et respectivement de l'impression originaire sous tous les aspects sauf l'aspect temporel. Or cet aspect ne tient pas à l'acte de ressouvenir ou à la rétention qui se passent, tous les deux, dans le présent du vécu.

<sup>13</sup> On pourrait se demander s'il s'agit là effectivement d'une double intentionnalité ou bien, plutôt, de deux actes intentionnels.

(une sensation de son par exemple) et le niveau des rétentions passées qui se continuent les unes dans les autres. « En allant le long du flux ou avec lui, nous avons une suite continue de rétentions appartenant au point initial. Outre cela, cependant, chaque point antérieur de cette suite, en tant qu'un « maintenant » s'offre *aussi* en dégradé au sens de la rétention ». <sup>14</sup> Donc, chaque rétention n'est pas simplement une rétention de l'impression précédente, mais elle est aussi la rétention de toutes les rétentions antérieures pour la simple raison que cette impression implique elle-même toutes les rétentions passées. C'est pourquoi la rétention est elle-même rétention de deux choses différentes : rétention de l'objet donné dans chaque impression et tant qu'il dure et qui, en chaque nouveau moment de sa durée provoque une nouvelle impression et rétention de toute la suite de rétentions antérieures. En d'autres termes, la rétention est d'un part la conscience de la durée de l'objet intentionnel et, d'autre part, la conscience de la durée de l'acte intentionnel lui-même qui vise cet objet.

Toute la difficulté est de comprendre en quel sens cette conscience est une intentionnalité. Car, c'est bien ce que soutient Husserl, et on ne doit pas aller plus loin pour le voir que le titre du §39 des *Leçons sur la conscience intime du temps* : « La double intentionnalité de la rétention et la constitution du flux de la conscience ».

« Chaque dégradé de conscience du type « rétention » possède une double intentionnalité : la première, celle qui sert à la constitution de l'objet immanent, du son ; c'est celle que nous nommons « souvenir primaire » du son (tout juste senti) ou, plus clairement, que nous nommons précisément rétention du son. L'autre est l'intentionnalité constitutive de l'unité de ce souvenir primaire dans le flux ; c'est-à-dire que la rétention, par cela même qu'elle est conscience d'« encore », conscience qui retient, rétention précisément, est du même coup rétention de la rétention écoulee du son : elle est dans son dégradé continu dans le flux, rétention continue des phases qui ont précédé continument ». <sup>15</sup>

---

<sup>14</sup> Edmund Husserl, *Leçons sur la conscience intime du temps*, p. 44.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 106.

Or quelque chose résiste ici à l'analyse. Certes, quand nous considérons la conscience dans sa temporalité, les rapports entre les trois concepts de conscience distingués au début de la RLV deviennent plus évidents. Chaque vécu intentionnel (troisième sens de la conscience) est temporel, est un flux de conscience déterminé, qui commence, dure et finit. Ce flux de conscience qui est l'acte intentionnel est lui-même conscient (deuxième sens de la conscience) au sens de la perception interne. Cela signifie que chaque acte a lui-même une durée propre qui se distingue de la durée de l'objet qu'il fait apparaître. La durée de l'acte lui-même n'est pas le passage d'une esquisse temporelle de l'objet à une autre (d'une impression présente (qui devient rétention) à une autre) mais la récupération de toute la série de rétentions dans chaque nouvelle rétention. Il n'y a pas deux séries de rétentions mais une seule. C'est pourquoi, cette seule et même série de rétentions nous fait voir deux choses à la fois : la constitution temporelle (la durée) de l'objet et la durée de l'acte qui vise cet objet. D'où la double intentionnalité des rétentions : l'« intentionnalité transversale » qui donne la durée de l'objet à travers toutes les rétentions (parce que toutes ces rétentions se rapportent à un seul et même objet) et l'« intentionnalité longitudinale » qui donne le passage d'une rétention à l'autre indépendamment de la dimension objective, qui met en évidence le flux de conscience qui est l'acte, le continuum de moments pris indépendamment de la phase de l'objet qu'ils présentent, dont la seule détermination est temporelle. C'est ainsi que prend sens le troisième concept de conscience, qui s'entend comme un flux temporel dont chaque acte particulier, entendu lui aussi comme flux, mais comme flux déterminé (qui commence et finit) constitue une phase.

Donc la conscience en tant que flux c'est la dimension temporelle de la vie, la conscience en tant que perception interne c'est la dimension temporelle des vécus intentionnels et ces vécus sont conscience dans la mesure où ils sont chacun conscience de quelque chose qui a une dimension temporelle (qui dure tout au long de l'acte) et que parce qu'ils sont chacun conscience d'autre chose, ils se distinguent les uns des autres. Ce qui relie ces trois dimensions de la conscience est la double intentionnalité des rétentions et le fait justement que ce ne sont pas deux séries différentes de rétentions qui donnent d'un part les objets visés et



d'autre part les actes mais que actes et objets durent tous dans le même temps, qui est le flux de la conscience.

Là où se cache la confusion qui se préfigure depuis le début de ces analyses est dans l'utilisation du terme « intentionnalité » pour déterminer la rétention. En quel sens les retentions sont elles-mêmes intentionnelles ? Quel concept d'intentionnalité est en jeu ici ? Nous savons depuis Brentano et depuis les *Recherches logiques* que l'intentionnalité est la propriété de tout vécu de se rapporter à un objet. Mais en quel sens peut-on dire qu'une rétention se rapporte à un objet ?

La rétention retient une impression originale. Quand, dans la visée de la mélodie j'identifie une impression originale, il s'agit justement de la sensation ponctuelle d'un son, qui représente à l'instant la mélodie entière. Mais quand cette impression est retenue dans la rétention on ne peut plus parler de visée. La rétention ne vise pas l'impression de son, elle n'est pas elle-même un acte de visée, car si elle l'était, le même schéma (visée constituée de rétentions) devrait s'appliquer de nouveau et à l'infini. Donc si la rétention retient l'impression, cette impression n'est pas l'objet intentionnel de la rétention. Au contraire, Husserl dira que la rétention participe à la constitution de la temporalité de l'objet et que, *si on vise l'objet à travers toutes les rétentions on le voit dans sa dimension temporelle*. Ce n'est pas la rétention qui est la visée de l'objet. Donc, l'« intentionnalité transversale » n'est pas une intentionnalité *de la rétention*, mais une intentionnalité qui considère l'objet *sous l'aspect* de ses rétentions. Les rétentions sont, en ce sens, une forme d'appréhension de l'objet, une matière d'acte à travers laquelle on se rapporte à l'objet.

Maintenant, cette dimension d'objet disparaît complètement si on considère l'« intentionnalité longitudinale ». Il s'agit ici de nouveau du fait que la rétention retient quelque chose. Ce ne sont plus les phases de l'objet mais les phases de l'acte, les autres rétentions. Chaque rétention retient toutes les autres rétentions. La formulation suggère de nouveau un rapport de visée, un rapport intentionnel à un objet. Cette intentionnalité « longitudinale » est censée donner la durée de l'acte lui-même et tant que flux de conscience. Mais cette fois ci Husserl est très explicite : le flux lui-même n'est rien d'objectif : « ce flux est quelque chose que nous nommons ainsi d'après ce qui est constitué, mais il n'est rien de temporellement

« objectif ». C'est la subjectivité absolue ».<sup>16</sup> « Subjectivité absolue » veut dire ici que, là où nous intéressons uniquement à la durée de l'acte, et non pas à la durée de l'objet telle qu'elle se reflète dans l'acte, il n'y a plus de dimension objective du tout. La durée de l'acte n'est pas elle-même objectivée par un acte intentionnel réflexif. Pour saisir l'acte dans sa durée il faut, justement, éviter de l'objectiver, le saisir dans son déploiement même. Donc, tout d'abord et encore une fois, l'intentionnalité « longitudinale » n'est pas l'intentionnalité *de la rétention*, mais une intentionnalité qui *pass*e par les rétentions, qui s'appuie sur le caractère rétentionnel de la conscience, et deuxièmement, l'intentionnalité « longitudinale » ne fait pas de la durée qu'elle saisit un objet. Il est clair que cette intentionnalité n'appartient pas aux rétentions à la manière dont l'intentionnalité appartiendrait à une visée d'objet. On doit ainsi se demander qu'est-ce que pourrait signifier une telle intentionnalité sans objet et surtout si on peut toujours appliquer le terme « intentionnalité » des *Recherches logiques* sans contradiction, ou bien s'il faut chercher un autre terme. Husserl, conscient de cette difficulté, élabore une critique de la conception de l'intentionnalité « longitudinale » sur le schème appréhension – contenu d'appréhension.<sup>17</sup> Or, ce schéma n'était dans les *Recherches logiques* rien d'autre que le schéma de l'intentionnalité même. Le vécu intentionnel n'était rien d'autre que l'appréhension d'un contenu. Donc, si on remanie ce schéma, on doit étudier les changements radicaux que cela implique pour toute intentionnalité.

La réponse est évidente : non, il ne s'agit plus de l'intentionnalité des *Recherches logiques* qui se définissait essentiellement comme rapport à l'objet. L'hypothèse que je voudrais lancer ici est que, afin de clarifier le statut d'une telle intentionnalité sans objet on peut récupérer un concept que Husserl introduit déjà dans les *Etudes psychologiques*<sup>18</sup> de 1894 et qu'il reprend dans le texte N°13 de Hua XX/2 qui date de 1914: il s'agit du concept de *Tendenz*. Le concept de *Tendenz* est utilisé par Husserl déjà dans les *Cours sur la théorie de la signification* de 1908 en un but précis : pour qualifier le rapport entre *Wortlaut* et signification. Le *Wortlaut* est un objet

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 99.

<sup>17</sup> Voir sur ce point les textes du groupe IV de Hua X et le aussi Rudolf Bernet, « La présence du passé » dans *La vie du sujet*, Paris : PUF, 1994.

<sup>18</sup> Edmund Husserl, *Hua XXII Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, Martinus Nijhoff, 1979.

perceptif, mais la perception qui le vise est désactivée, c'est pourquoi le *Wortlaut* n'est pas visé pour lui même mais il renvoie à autre chose, à la signification. Cette analyse est beaucoup moins ponctuelle qu'elle ne le semble. En effet, si on se rapporte aux *Etudes psychologiques* de 1894 qui constituent le tout début de la réflexion husserlienne sur l'intentionnalité, on voit que l'intentionnalité se définit essentiellement par cette dimension de *Repräsentation*, c'est-à-dire par le fait qu'il y a dans chaque intention un renvoi : l'objet visé est autre chose que le contenu de l'acte. (Je n'ai pas le temps de développer ce point ici, j'en ai parlé récemment à Liège). Le point est que toute intentionnalité est un type de *Tendenz* mais que, inversement, certaines *Tendenzen* ne sont pas des intentions, en elles la dimension objective est désactivée. Une *Tendenz* non-intentionnelle tient donc à une intention à laquelle on enlève la dimension d'appréhension, la matière intentionnelle, et qui donc, étant incomplète, ne tient pas par elle-même mais se précipite toujours vers autre chose. Si on réinterprète l'intentionnalité longitudinale en termes de *Tendenz*, chaque rétention est une *Tendenz* qui se résout dans la rétention suivante qui est, à son tour, une *Tendenz*. Et c'est de cet enchaînement de *Tendenzen* rétentionnelle que résulte le renouvellement permanent du maintenant et sa « chute » continue dans le passé. Cependant, si on accepte d'envisager la *Tendenz* comme une disposition consciente qui peut toujours se transformer sans reste en une intention proprement dite<sup>19</sup> on se demande en quelle mesure ce concept peut encore s'appliquer aux rétentions mêmes dans leurs implications réciproques et continues. Alors que la *Tendenz* peut toujours se transformer en intentionnalité, dans le vocabulaire des *Leçons* l'intentionnalité « transversale » et l'intentionnalité « longitudinale » sont certes entrelacées et dépendent l'une de l'autre mais ne peuvent pas se transformer l'une dans l'autre.

### III. Intentionnalité du flux et « conscience ultime »

On ne peut donc comprendre en quoi les rétentions sont intentionnelles sans une réélaboration du concept d'intentionnalité. C'est ce

---

<sup>19</sup> On peut toujours, par exemple, viser le *Wortlaut* pour lui-même dans un acte perceptif, ce qui désactive la *Tendenz* et fait qu'on ne passe plus dans la signification.

que Husserl semble faire dans ses réflexions sur le temps. Mais on peut toujours se demander, même si on accepte cet élargissement conceptuel, s'il s'agit ici toujours d'intentionnalité, si une telle distorsion du concept n'implique pas sa dissolution. Certes, d'après les textes de Hua XX/2 les intentions sont elles-mêmes une forme de *Tendenz*, mais inversement, les *Tendenzen* ne sont pas toutes nécessairement des intentions. C'est le fait de maintenir l'équivalence entre conscience et intentionnalité qui donne lieu à toutes ces confusions. Dès que l'on ajoute la composante temporelle, le concept d'intentionnalité commence à bouger. Il cesse de signifier un rapport déterminé à un objet pour nommer n'importe quel vécu qui fait partie du flux de la conscience pris dans sa totalité. Or, si la définition de l'intentionnalité devient aussi relâchée, cela ouvre la porte à des nouvelles difficultés et, notamment, à celles qui ont préoccupé la plupart des commentateurs des *Leçons sur la conscience intime du temps* : si par intentionnalité on entend n'importe quel vécu de la conscience, dans la mesure où, même s'il n'est pas une intentionnalité transversale, il relève de toute façon de l'intentionnalité longitudinale propre au flux de la conscience pris dans sa totalité, il est, d'autre part, très problématique de penser séparément les deux types d'intentionnalité. Partout où il y a un vécu qui dure il doit y avoir quelque chose qui dure à travers cette durée, quelque chose qui change ou qui reste inchangé. Pour mesurer la durée il faut toujours prendre un point de repère.

« Il y a dans un seul et même flux de conscience *deux intentionnalités*, formant une unité indissoluble, s'exigeant l'une l'autre comme deux côtés d'une seule et même chose, entrelacées l'une à l'autre. Grace à l'une se constitue le temps immanent, un temps objectif, un temps authentique, en qui il y a durée et changement de quelque chose qui dure ; en l'autre l'insertion quasi temporelle des phases du flux, qui possède toujours et nécessairement le « maintenant » fluant, la phase de l'actualité et les séries de phases pré-actuelles et post-actuelles (non encore actuelles) ». <sup>20</sup>

Ce que ce texte nous enseigne est que nous ne pouvons pas différer à jamais la résolution de la tension, que nous ne pouvons pas penser le

---

<sup>20</sup> Edmund Husserl, *Leçons sur la conscience intime du temps*, p. 109.

passage d'une rétention à une autre indépendamment du rapport de toutes ces rétentions à un objet. Si l'intentionnalité « longitudinale » est un enchaînement de *Tendenzen*, elle va toujours de paire avec une intentionnalité « transversale » qui n'est, à la limite, rien d'autre que la visée d'objet des *Recherches logiques*, à laquelle seule l'articulation avec une intentionnalité « longitudinale » donne une dimension temporelle. Et pourtant le flux de la conscience lui-même devrait être une pure intentionnalité « longitudinale », qui reste cependant incompréhensible en dehors de son articulation à une intentionnalité « transversale ». On touche donc aux limites de l'intentionnalité (même entendue en un sens élargi) là où se pose la question de savoir qu'est-ce que la conscience entendue comme flux.

Or si dans la simple visée c'est l'objet qui apparaît selon sa durée, si dans la perception interne au sens de la réflexivité c'est l'acte déterminé qui apparaît selon sa durée, dans le flux de la conscience pris dans sa totalité on a du mal à entrevoir l'objet qui apparaît. La conscience de la durée d'un acte, la conscience qui constitue cette durée comme objet, ne peut pas être elle-même saisie par une nouvelle conscience de degré supérieur. Non seulement il s'agirait là d'une régression à l'infini évidente. Mais on n'a aucun moyen de distinguer entre les consciences de degré supérieur qui se saisissent les unes les autres. Ce qui dure dans la conscience du temps est l'acte, mais la conscience du temps elle-même n'est plus un acte qui dure, elle est la durée même. Pour rendre les choses plus claires on doit dire que, pour mesurer une durée il faut qu'il y ait quelque chose qui dure dans cette durée, quelque chose à la mesure de quoi on mesure cette durée. On mesure la durée de l'objet avec l'objet qui est le même dans chaque instant de cette durée. On mesure la durée de l'acte qui vise cet objet avec l'acte qui est toujours le même dans chacune de ses phases. Mais si on remonte d'un cran ce qu'il nous reste est le flux (la durée) de l'acte et le flux de la conscience totale, or on ne peut pas comparer les deux. Il n'y a en effet pas deux flux différents, celui de la durée du vécu et celui de la durée de la vie de ce vécu. Il n'y a pas de distance du flux de l'acte au flux de la conscience, car il n'y a qu'un seul flux, une seule coulée de temps. Donc, si on remonte au delà du deuxième niveau, où un acte s'écoule et sa durée se mesure par rapport à l'acte lui-même pris comme objet, si on essaye de mesurer non

plus la durée de l'acte mais la durée de la durée même on n'arrive plus à penser qu'est-ce que c'est qui s'écoule, qu'est-ce que c'est qui dure.

La conscience en tant que flux temporel, en tant que vie, résiste à l'intentionnalité : elle ne peut pas être à son tour l'objet temporel d'une intentionnalité « transversale », or une intentionnalité « longitudinale » qui n'est pas articulée à une intentionnalité « transversale » n'a aucun sens. Husserl essaie de dépasser cet obstacle en proposant plusieurs solutions. Une première solution sera tout simplement de postuler que le dernier constituant, le fondement de toute intentionnalité ne peut pas être lui-même constitué. Dans une version plus développée de cette idée Husserl suggère que le flux pris en lui même est à la fois son propre objet. « Aussi choquant (sinon même absurde au début) que cela semble de dire que le flux de la conscience constitue sa propre unité » affirme Husserl par exemple au §39 des *Leçons*, « il en est pourtant ainsi ».<sup>21</sup> Et Husserl explique cette position ainsi :

« Le flux de la conscience immanente constitutive du temps non seulement *est*, mais encore, de façon si remarquable et pourtant compréhensible, il est tel qu'une apparition en personne du flux doit avoir lieu nécessairement en lui, et que par suite on doit pouvoir nécessairement saisir le flux lui-même dans son écoulement. L'apparition en personne du flux n'exige pas un second flux, mais en tant que phénomène il se constitue lui-même. Le constituant et le constitué coïncident, et pourtant ils ne peuvent naturellement pas coïncider à tous égards. Les phases du flux de la conscience, en lesquelles des phases de ce même flux de conscience se constituent phénoménalement, ne peuvent pas être identiques à ces phases constituées, et ne le sont pas non plus. Ce qui, dans l'actualité instantanée du flux de conscience, est amené à apparaître, c'est une phase passée de ce même flux dans la suite de ses moments rétentionnels ».<sup>22</sup>

Cette solution permet d'éviter la régression à l'infini : le constituant et le constitué coïncident, ce qui signifie que, là où nous saisissons

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, pp. 105-106.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 109.

réflexivement un acte sous l'aspect de sa durée, cette saisie est elle-même consciente et donc temporelle. Elle est à la fois saisie de la durée de l'acte réfléchi et déploiement de sa propre durée. Sauf que les deux durées se déploient dans le même temps, dans le temps unique du flux, et donc le même flux est à la fois constituant et constitué. Sauf que, et Husserl ne manque pas de le remarquer lui-même, il y a dans le constituant au moins *un* moment qui n'est pas constitué : le moment présent. Il y a, dans toute conscience qui constitue, un point aveugle : le flux constitué doit forcément être un flux dont la dernière phase est passée. De même que nous ne pouvons pas regarder sous nos pieds, ou voir notre vue, le flux constituant ne peut pas se constituer soi-même jusqu'à son dernier moment. Autrement dit, la conscience entendue comme totalité de tous les vécus, comme support de tout ce qui peut être appelé conscient, contient un point aveugle, un point qui n'est plus lui-même conscient et qui est le présent absolu dans lequel la vie avance à chaque instant. Sur ce point, l'analyse de Rudolf Bernet dans son *Introduction* au volume X de *Hua* est extrêmement précieuse :

« A cet égard, Husserl parle d'« une perception réflexive de deuxième degré » (p. 285) qui, si elle porte bien sur la conscience absolue, l'objective simultanément alors, et par conséquent aussi d'une certaine façon la manque. Quel que soit le niveau dont une perception réflexive puisse relever, elle ne demeure conscience absolue qu'aussi longtemps qu'elle n'est pas perçue. Eu égard au concept de conscience dont il est fait application ici, non perçu, ou non perceptible ne peut que vouloir dire « inconscient », et par conséquent la conscience absolue devrait de façon parfaitement contradictoire être désignée comme immanence inconsciente de conscience».<sup>23</sup>

Cette solution est frôlée par Husserl dans le texte N° 54 de *Hua X B* où il lance l'hypothèse d'une *conscience ultime* qui devrait inclure ce moment non – constitué du flux :

---

<sup>23</sup> Rudolf Bernet, *Introduction à Edmund Husserl, Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, Millon, 2003, p. 41.

« Reste toutefois à présent la question de savoir s'il ne faudrait pas dire que la *conscience ultime* règne encore sur toute conscience dans le flux. D'après quoi l'*actuelle* phase de chaque fois de la conscience interne serait un conscient par la conscience ultime ».<sup>24</sup>

Ce paragraphe disparaît dans le texte publié en 1928, et à bonne raison, car ce que Husserl suggère sous le nom de *conscience ultime* est une *intentionnalité* « du style du remarquer », car puisqu'il s'agit de conscience il faut qu'elle soit intentionnelle, mais une intentionnalité qui ne peut pas être saisie à son tour dans une réflexion et qui reste, donc « inconsciente » (*unbewußt Bewußtsein*). Ce qui est, évidemment, contradictoire, et cela sur deux plans. Premièrement, une intentionnalité ne peut être inconsciente puisqu'elle est co-extensive avec la conscience, puisque, même dans le sens élargi que nous avons analysé, elle est une propriété de tout ce qui est effectivement vécu et qui, donc, en tant que vécu, fait partie de la vie (donc de ce qui constitue le domaine le plus large de conscience). Et deuxièmement, la conscience elle-même ne peut pas être inconsciente pour des raisons évidentes.

## Conclusion

Cette réflexion sur la constitution de la conscience dans le sens le plus large (vie, flux temporel sans aucune autre détermination) est évidemment un cul de sac. Si on maintient l'équivalence conscience – intentionnalité d'un part et d'autre part on entend par conscience la totalité de la vie, le concept le plus large pour décrire l'activité psychique humaine on aboutit forcément au double paradoxe que je viens d'analyser.

Le problème tient au fond à la grammaire même du terme « conscience » : toute conscience (à entendre par là conscience *de quelque chose*) doit forcément être elle-même consciente, c'est une évidence. Mais dire de quelque chose qu'elle est consciente c'est dire qu'elle est « ce dont quoi il y a conscience », en d'autres termes, qu'elle peut être ressaisie en tant qu'objet d'un acte du type « conscience de ». Il y a donc un effet de retour

---

<sup>24</sup> *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, p. 250.



de la conscience : elle rend quelque chose conscient et par là même elle devient elle-même consciente. Si on traduit en termes d'intentionnalité, toute conscience est intentionnelle en deux sens : elle vise quelque chose (elle a un rapport intentionnel à un objet) – c'est ce que Husserl appelle dans ces textes intentionnalité « transversale » - et elle est elle-même objet intentionnel (au moins possible si non pas effectif) d'un acte réflexif. Le fait pour un acte d'être conscient n'est rien d'autre que la *possibilité* inscrite dans l'acte même de pouvoir être ressaisi en tant qu'objet. Ce que Husserl fait entre les *Recherches logiques* et les *Ideen 1* c'est de transformer cette réflexivité explicite en une réflexivité implicite. Tout acte de conscience n'a pas besoin d'un deuxième acte, réflexif, pour devenir conscient. C'est, inversement, le fait d'être conscient qui rend l'acte ressaisissable par un acte réflexif. Le fait pour un acte d'être conscient n'est rien d'autre que la *possibilité* inscrite dans l'acte même de pouvoir être ressaisi en tant qu'objet. Etre conscient signifie être potentiellement objet d'un acte de conscience. C'est le nouveau concept de perception interne que Husserl forge dans les textes autour de 1909. Mais cette interprétation de la conscience des actes de conscience ne nous sauve pas de la régression à l'infini. Si tout acte qui est « conscience de » est nécessairement lui-même conscient, et si on remonte de niveau en niveau d'intentionnalité jusqu'à la conscience ultime entendue comme flux temporel la question se pose de savoir 1) s'il s'agit encore d'intentionnalité et 2) si on peut encore parler de conscience et si oui, comment penser une conscience qui n'est pas elle-même consciente (c'est-à-dire qui ne peut pas être ressaisie à son tour dans un acte du type « conscience de »).

Pour sortir de cet impasse il faut donc remanier nos concepts : il faut ou bien dissocier conscience et intentionnalité, ou bien dissocier conscience et vie psychique et faire la place pour un concept philosophique d'inconscient. La phénoménologie post-husserlienne a pris la première voie.<sup>25</sup> Elle s'est efforcée à penser une conscience non-intentionnelle. Je voudrais proposer une solution ouverte qui va dans l'autre direction, qui maintient l'équivalence husserlienne entre conscience et intentionnalité

---

<sup>25</sup> Voir sur ce point Michel Henry, *La généalogie de la psychanalyse*, Paris : PUF, 1985 (surtout le chapitre IX) et Jean-Paul Sartre, *L'être et le néant*, Paris : Gallimard, 1980, « La psychanalyse existentielle »

mais n'assimile pas la conscience à la totalité de la vie psychique.<sup>26</sup> Cette solution passe par une analyse du concept freudien d'inconscient qui sera le thème de nos recherches à venir.

En guise de conclusion je pense qu'un des résultats les plus évidents de l'analyse husserlienne du temps est que l'intentionnalité a des limites. On ne peut pas expliquer tout ce qui se passe dans l'esprit par l'intentionnalité sans élargir ce concept jusqu'à ce qu'on perd de vue ce qu'il signifie à proprement parler. Cette nécessité d'élargissement du concept d'intentionnalité vient de la présupposition fondamentale, qui n'est jamais mise en question, que tout ce qui se trouve dans l'esprit humain est conscient. Or, je propose, et cela est en concordance avec la démarche husserlienne, de maintenir l'équivalence conscience – intentionnalité (même si on comprend l'intentionnalité dans un sens relativement élargi, qui inclut non seulement les actes intentionnels mais aussi les *Tendenzen* de tout sorte, dans la mesure justement où ces *Tendenzen* peuvent se transformer à tout moment en intentions de plein droit).<sup>27</sup> Mais je pense qu'on ne peut pas fonder cette intentionnalité dans la conscience sans régression à l'infini. On doit donc penser un psychique qui n'est pas intentionnalité et donc qui n'est pas conscience. Ma proposition est de chercher un appui conceptuel afin de penser ce fondement non-conscient de la conscience dans la théorie freudienne de l'inconscient.

---

<sup>26</sup> Bien évidemment, afin de soutenir cette position on devrait tout d'abord passer par une critique de la solution concurrente et montrer qu'une conscience non-intentionnelle est beaucoup moins facile à penser qu'un psychique inconscient. Aussi, une analyse parallèle de la critique de l'inconscient que les adeptes de cette première solution avancent s'impose, afin de renforcer la nécessité de ma solution personnelle. Je suis obligée de laisser de côté cette double analyse, qui est présupposée par tout ce que je soutiendrai dans cette dernière partie de mon texte. Ainsi, je propose ma solution qui passe par le concept freudien de « pulsion de mort » simplement à titre d'hypothèse de travail et non pas comme une position arrêtée sur la question du fondement de l'intentionnalité.

<sup>27</sup> Il y a une *Tendenz* qui nous fait passer du signifiant à la signification sans jamais thématiser le signifiant pour lui-même. Mais cela ne veut pas dire que, si l'on veut, on ne peut pas avoir un acte intentionnel qui vise le signifiant pour lui-même, qui s'arrête sur lui et ne passe pas dans la signification.

---

## Bibliographie

1. Bernet, Rudolf (1994), « La présence du passé » in Bernet, Rudolf, *La vie du sujet*, Paris : PUF.
2. Bernet, Rudolf (2003), « Introduction » in Husserl, Edmund, *Sur la phénoménologie de la conscience intime du temps*, Grenoble : Millon.
3. Husserl, Edmund (2003), « Conscience (flux), apparition (objet immanent) et objet » in Husserl, Edmund (1969), *Husserliana X Zür Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, The Hague : Martinus Nijhoff, tr. fr. Jean-François Pestureau, Grenoble : Million.
4. Husserl, Edmund (1913, 1921), *Logische Untersuchungen*, Halle : Max Niemeyer, Band II/1, 1913, Band II/2, 1921.
5. Husserl, Edmund (1961, 1962, 1993) *Recherches logiques*, tr. fr. H. Elie, A. Kelkel, R. Schérer, Paris : PUF.
6. Husserl, Edmund (1964), *Leçons sur la conscience intime du temps*, Paris : PUF.
7. Husserl, Edmund (1979), *Husserliana XXII Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*, The Hague : Martinus Nijhoff.
8. Schnell, Alexander (2008), « Les différents niveaux constitutifs du temps chez Husserl et Heidegger » in Benoist, Jocelyn (ed.) *La conscience du temps*, Paris : Vrin.
9. Henry, Michel (1985), *La généalogie de la psychanalyse* Paris : PUF.
10. Sartre, Jean-Paul (1980), *L'être et le néant*, Paris : Gallimard.



## REMPLEMENT ET CONDITIONS DE SENS

Federico Boccaccini\*

### Title in English:

Fulfilment and the Conditions of Sense

### Abstract:

*Generally, the concept of « Fulfilment » in Husserl's Phenomenology trends or tends to be interpreted as a form of verificationism. In my contribution, I try to suggest a new interpretation of this important concept for the phenomenological tradition by the notion of "schematism without concept" that we find in Kant's Critique of Judgement. In particular, I would to show a possible connection between the notion of "common sense" in Kant and the act of Fulfilment.*

**Keywords:** Husserl, Kant, Fulfilment, sense, fittingness

### Introduction

Je voudrais écrire quelque mots de préface pour introduire ce texte de recherche, plus ou moins esquissé, ayant l'intention d'interroger ce qui caractérise la phénoménologie des Recherches logiques en tant que narration philosophique qui s'inscrit dans le cadre de la tradition cartésienne, et donc parmi les philosophies de la conscience développées sous l'égide du Cogito. Les difficultés que j'ai rencontrées pour me faire une idée précise des Recherches Logiques sont différents. Si d'une part, j'ai toujours eu un sentiment de proximité envers cet ouvrage, d'autre part et

---

\* Federico Boccaccini is Ph.D. candidate at Paris 1-Sorbonne. He works on Brentano, the early phenomenological movement and the Austrian Philosophy. E-mail: n\_federico@hotmail.com.

au même temps, j'ai souvent ressenti un certain éloignement par rapport à son contenu. Au centre de cette opposition, tout à fait émotive et assez personnelle, il y a l'opinion de Husserl formulée dans la Recherche VI à propos de l'idée du remplissement : le lien entre l'entendement et la sensibilité. Le sentiment de proximité est suscité par ce que j'ai toujours reconnu comme aristotélicien chez le premier Husserl: le réalisme, l'attention à l'ordinaire, l'attitude descriptive et anti-spéculative. Ce que je trouve d'exceptionnel dans la lecture husserlienne du monde concerne un engagement fort au service du réel et de sa structure. Il ne s'agit pas simplement chez Husserl de la mise en œuvre du sens du réel dans l'analyse philosophique, mais plutôt du sens pour le réel. En revanche, le sentiment d'éloignement se manifeste dans ce que j'appellerais « son attitude à la normativité idéale »: la recherche de la pureté logique, des lois idéales, la découverte d'un royaume a priori, en bref, une énonciation du monde d'un point de vue « platonicien ». Il me semble dès lors qu'il y a une double demande chez Husserl: d'une part, il nous demande de regarder et de voir les choses et, en même temps d'autre part, il nous suggère comment il faut y regarder et y voir (je veux dire qu'il y a comme une double exigence philosophique, à la fois descriptive et prescriptive). Quoi qu'il en soit, au-delà des assonances générales à la tradition la plus classique, ce qu'on peut trouver toujours frappant chez la philosophie de Husserl – et que je trouve assez fatigant pour ma part-, c'est la mise en résonance de sa démarche descriptive aristotélicienne (« aux choses mêmes ») avec le transcendantalisme kantien. Certes, il rejettera, en tant que lecteur de Bolzano, la notion d'analyticité de Kant. Et encore, bien sûr, on pourrait bien rédiger une liste des points qui marquent la distance entre les deux philosophes, au moins pour ce qui concerne sa production intellectuelle avant le tournant transcendantal. Et on peut bien affirmer qu'il y a même chez le kantisme une volonté descriptive. Au fond, tracer les limites de la raison humaine n'est rien d'autre qu'un véritable geste descriptif. D'après Kant, l'homme qui veut tirer plus vite que son ombre est destiné au ridicule. Toutefois, quoi qu'on en dise, il faudra remarquer qu'il y a une différence factuelle entre le geste de décrire une chose et la possibilité de décrire la pensée – à moins de n'entendre l'esprit que comme res, mais cette dernière position, qui conduit à une métaphysique de l'esprit, se déploie en dehors de l'entreprise critique - .

De tout façon, ce que j'entends par « transcendantalisme » concerne la mise en place d'une énonciation du monde où la valeur épistémique de la généralité et de la possibilité dépasse celle de la singularité et de la réalité. Et je n'entends pas dire qu'entre elles, à la base, il y ait une opposition entre une forme a priori et une forme a posteriori de connaissance, car même la connaissance empirique connaît un certain degré d'apriorisme. Par exemple Brentano on peut retrouver une analyse de l'esprit en tant que lieu des phénomènes psychiques. Mais ce que Husserl a appris chez lui, c'est que celle de Brentano n'est pas une analyse de concepts psychologiques, mais une analyse des relations d'actes conformes à des lois. Et ces relations sont des faits de l'esprit, donc si l'entreprise de toute science n'est que la description de faits, la psychologie alors n'est que la science des faits psychiques, à savoir des faits de l'expérience interne. La notion de phénomènes est à la base de la théorie brentanienne de la perception interne. Toutefois, pour comprendre la notion de perception interne, il faut faire une distinction préalable entre ce qui est donné de façon immédiate et ce qui est donné de façon médiate. La psychologie pour Brentano est donc une science empirique, c'est-à-dire une science de l'expérience, comme il le souligne au début de la première édition de la *Psychologie du point de vue empirique*, dans l'avant-propos à l'ouvrage: «Je me place, en psychologie, au point de vue empirique. Mon seul maître, c'est l'expérience».<sup>1</sup>

Mais le mot « empirique » est équivoque. Dans un sens plus large, on peut bien affirmer que la philosophie de Brentano est empirique, mais dans un sens plus étroit, si on oppose la notion d'empirique à celle de « a priori », dès lors il est difficile de nier le fait que Brentano reconnaît que la connaissance philosophique en général, et la psychologique descriptive en particulier, soit une connaissance a priori. Mais lorsqu'il affirme qu'un certain type de connaissance est a priori, il ne veut pas impliquer par cela que les concepts qui sont inclus dans cette connaissance peuvent être donnés sans la perception et l'aperception. En conséquence, il reste le fait que pour faire l'acquisition de la connaissance il est nécessaire de sentir et de faire expérience de quelque chose (etwas). J'estime que cette perspective

---

<sup>1</sup> Franz Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, traduction et préface de M. Gandillac, revue par J.-F. Courtine, Paris : Vrin, 2008, p. 11.

est d'inspiration et à la base de la phénoménologie de Husserl et que c'est précisément le point de vue qu'il faudrait récupérer aujourd'hui. Peut-être, la mienne, une lecture brentanienne de la phénoménologie. Mais il n'y a pas dans mon geste aucune intention de réduire ou de traduire - ou de trahir - le projet husserlien. Au contraire, à mes yeux, il s'agit d'un élargissement au-delà des limites fixées par Husserl lui-même. Je voudrais alors prendre au sérieux ce que Husserl nous dit à propos du monde visible donné par l'intuition (le monde réel des objets vrais) par rapport au monde invisible, lieu de la signification et de l'intentionnalité, mais aussi des lois logiques pures. Il n'est pas ici question d'expliquer une correspondance entre les deux mondes, laquelle impliquerait d'abord assumer une existence préalable (et déjà donnée) des relata, plutôt je voudrais attirer l'attention sur la fusion et le complémentarité des deux, de l'un par l'autre. Il s'agit donc d'une relation de reconduction (ou de fondation) du monde invisible au monde visible, de la possibilité d'une substitution de l'un par l'autre, alors qu'une certaine tradition phénoménologique a renversé le rapport en tentant de fonder le visible sur l'invisible. Donc, Husserl contre Kant et l'idéalisme allemand? La question n'est pas si évidente, dans la mesure où il faut reconnaître qu'il existe une exigence d'idéalisme chez Husserl. Pourtant, il faudra comprendre si un tel idéalisme est structurel à son projet ou s'il est plus simplement de type régulateur. En outre, il y a une difficulté manifeste et profonde dans l'héritage réaliste de type aristotélicien reçue de son maître Brentano: une logique de type aristotélicien (comme calcul des prédicats) n'arrive guère à fournir un modèle logique et épistémologique assez riche pour des problèmes conceptuels qui ont été posés par les mathématiques à la fin du siècle XIX (par exemple les transfinis de Cantor, ou le concept de classe vide dans l'algèbre de Boole, qui ont été reformulées par la question des représentations sans objet). La question dès lors de l'idéalisme n'est pas tant de comprendre si, pour Husserl, il existe un monde au dehors de l'esprit; mais plutôt il s'agit d'affirmer si pour lui le monde est nécessaire à notre esprit ou, au contraire, si son absence - ou présence - ne sont guère importants là pour le sens de nos discours. En fait, si le sens remplit le monde, pourquoi s'attarder à chercher la référence objective? On peut toujours faire une substitution; on peut remplacer le monde par le sens.



Voilà que la théorie de la connaissance est devenue de cette façon une théorie de la signification.

Mais je ne crois pas que cela soit la démarche de Husserl. Il est vrai que dans les Recherches logiques, le moment intuitif a le rôle de confirmer l'acte de signification dans une stratégie d'anticipation et de vérification, et donc la visée sémantique semble être, par conséquent, une condition d'accès au réel et tant que condition même pour la connaissance. Dans ce cas, on pourrait dire que la chose est anticipée dans l'esprit par la signification qui peut bien être saturée ou rester vide. De cette façon, la lecture sémantique du kantisme (depuis Frege) peut être aussi étendue à la phénoménologie sans difficulté. Dès lors, selon cette image, c'est le monde qui s'adapte à la signification. Mais le point de vue que je voudrais exprimer est différent: l'acte de remplissement n'est jamais, à mon avis, une condition donnée après coup, mais plutôt une condition possible de sens pour l'essence significative de l'acte de l'expression. Mais mon intention n'est pas produire une nouvelle définition de remplissement, plutôt je voudrais dessiner une tentative de lecture d'un acte qui, à mon avis, n'est jamais un acte réalisé mais toujours à réaliser. Il s'agit de montrer les limites de la signification au face du réel. Dans l'expérience, un nom, un énoncé expriment quelque chose qui ne peut pas être réduit à sa signification. Quelque chose que le langage seul par soi même n'arrive pas à rendre sensible. Parfois, on doit « voir » le concept parce que le concept ait un sens, la simple compréhension ne suffit pas pour le saisir. Et il ne suffit pas non plus de connaître la règle, il faut l'appliquer correctement. C'est la chose, l'exemple, le moment intuitif qui manifestent tant le concept que la règle. Mais cet acte de « voir » est contingent et occasionnel, à la différence de la signification qui est idéale et universelle car il y a toujours la possibilité de la répétition. Comment arrive-t-on donc à trouver un accord entre la contingence de l'intuition et la nécessité de la signification pour rendre possible la connaissance humaine? C'est notamment par cette question que je retrouve d'un coup proches les noms de Kant et de Husserl. Mais je n'ai pas l'intention d'évoquer ici le kantisme de la « Première Critique ». Le Kant qui m'intéresse, c'est le Kant qui s'est posé la question de la possibilité d'universalisation d'un jugement singulier du type « ceci est beau »; question tout à fait différent par rapport à une formulation épistémique du type « P est vrai ». Ma manière de lire Husserl, dès lors, montrera le thème

du remplissement illuminé par la notion de *Stimmung*, par la mise en résonance des recherches logiques avec la « Troisième Critique » kantienne (notamment les §§ 34-40), c'est-à-dire l'aspiration à l'universalité de la voix singulière de l'œuvre d'art par ce que Kant appelle, paradoxalement, le « schématisme sans concepts ».

### 1. Kant et le schématisme non-conceptuel

Selon Kant, la faculté esthétique du jugement est une faculté de juger les choses par une règle, mais non pas par des concepts. Il y a bien une règle dans le goût, mais on ne trouve pas de concepts parce qu'il n'y a pas de connaissance.<sup>2</sup> On sait que l'enjeu de la « Troisième Critique » est le rapport entre l'imagination et l'entendement, un rapport que Kant établit sous le signe de l'analogie. Mais, au dehors de l'architecture de la « Troisième Critique » - assez complexe -, ce que prendre mon intéresse ici, c'est le lien entre le sens et la signification.<sup>3</sup> Dans la « Première Critique », Kant avait observé que « le concept de chien signifie une règle d'après laquelle mon imagination peut tracer dans sa dimension de généralité la figure d'un quadrupède, sans être limité à quelque figure particulière que m'offre l'expérience ou encore à quelque image possible que je puisse présenter in concreto » (KrV, B180). C'est le célèbre passage du schématisme de l'entendement, « art caché dans les profondeurs de l'âme humaine, dont nous arracherons toujours difficilement les vrais mécanismes ». Si dans la « Première Critique », l'entendement a une priorité sur l'imagination (c'est l'entendement qui produit les schèmes, et les images des objets sont dépendent des schèmes), en revanche dans la « Troisième », l'attention de Kant se tourne vers l'imagination et sa spécificité. En bref, les

<sup>2</sup> « Le jugement de goût se distingue en ceci du jugement logique, que ce dernier subsume une représentation sous des concepts de l'objet, tandis que le premier ne subsume pas du tout sous un concept, puisqu'autrement l'assentiment universel nécessaire pourrait être imposé par des preuves. Toutefois il est semblable au jugement logique en ceci qu'il prétend à une universalité et à une nécessité, mais non d'après des concepts de l'objet, et par conséquences purement subjectives ». Immanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, traduit et introduit par Alexis Philonenko, Paris : Vrin, 1993, p. 176.

<sup>3</sup> Emilio Garroni, "Une faculté à acquérir: sens et non-sens dans la « Troisième critique »", in Herman Parret (éd), *Kants Aesthetik/Kant's Aesthetics/L'esthétique de Kant*, Berlin-New York: Walter de Gruyter Verlag, 1998, pp. 313-324.

concepts, dans la « Première Critique », sont quelque chose de déjà donné dans leur constitution. Il ne se demande pas: Comment arrivons-nous à la construction du concept et du schéma du chien ? En fait, c'est la tâche de la « Troisième Critique » à éclaircir l'origine d'un concept (principalement empirique, mais d'une certaine manière même l'origine des catégories). Mais pour Kant, parler d'origine, c'est parler de condition de possibilité. Donc l'enjeu de la « Troisième Critique » est fixé par la question des conditions de possibilité qui permettent de dire: « ceci est un chien ». Kant avait déjà posé donc la question de la signification, mais pas encore celle du sens (Sinn) « en tant que condition des significations possibles, qui permette comprendre, en même temps, leur origine et leur mutation ».<sup>4</sup>

Le schème empirique maintenant peut prendre le nom d'« exemple » (§59).<sup>5</sup> Si l'œuvre d'art est un objet beau, c'est parce qu'elle est un exemple de l'accord (Stimmung) entre nos facultés d'imagination et d'entendement. L'œuvre d'art est donc l'occasion pour cet accord. (En revanche, le manque d'un accord – comme par exemple dans le cas du concept d'infini que l'entendement humain n'arrive pas à schématiser-, on a un sentiment de bouleversement, qui Kant appelle « sublime » et qui concerne notre représentation de la nature.) Si dans la Critique de la raison pure on avait en jeu la question des limites de l'expérience possible, par contre là, nous avons l'expérience de quelque chose de singulier prise en tant que condition de la pensée. Si l'objet ne se donne pas, si l'exemple ne se présente pas, alors notre accord serait impossible. Et il serait d'autant plus impossible de penser quelque chose sans faire référence au cadre d'une expérience possible pour cette pensée. Quand j'ai une pensée, que j'ai saisi un concept, il faudra une situation de sens où placer ce concept parce qu'il soit sensé – car une pensée peut bien avoir une signification mais pas de sens. D'ailleurs, la connaissance par les concepts purs n'est pas une connaissance dans le sens étroit du mot (sinon le dogmatisme serait justifié dans sa prétention à la connaissance du monde). En fait, pour Kant, la véritable connaissance est toujours une connaissance empirique. Sauf que pour connaître, il faut aussi imaginer, anticiper le travail du concept. Il faut

---

<sup>4</sup> Emilio Garroni; Hans Michael Hohenegger, « Introduzione », in Immanuel Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, tr. it. par E. Garroni- H. Hohenegger, Torino: Einaudi, 1999 p. 1.

<sup>5</sup> Immanuel Kant, *op.cit.*, pp. 263-267.

« voir » les concepts et leurs implications. Donc le rapport entre l'imagination et l'entendement est un nexus nécessaire à notre capacité cognitive et leur relation n'est rien d'autre qu'une relation épistémologique. Ceux qui croient que la « Troisième Critique » soit un texte où Kant formule sa théorie de l'art, ils n'ont rien compris de l'entreprise critique. Il s'agit du lieu où Kant met en rapport la faculté des intuitions ou exhibitions – l'imagination- avec la faculté des concepts -l'entendement- « pour autant que la première en sa liberté s'accorde avec la seconde en sa légalité » (§ 35).<sup>6</sup> Ensuite, dans le paragraphe 40 de la Critique de la faculté de juger, juste après la déduction du jugement de goût, Kant introduit la notion très importante de *sensus communis*, le *Gemeinsinn*. Le sens commun n'est qu'un sentiment, évidemment. Mais il est aussi quelque chose en tant que « sens », comme condition pour la signification. En effet, il faudra présupposer que les hommes ont tous la même sensibilité, si je veux communiquer aux autres que j'ai mal au dent. Mais cette « possibilité de communication » n'est pas donnée dans les sens, elle n'est pas quelque chose de sensible, ni moins encore noétique (Aristote l'avait déjà reconnu par le concept de *koiné aísthesis* lorsqu'il avait formulé sa réflexion sur la perception).

Condition étrange donc, puisqu'il y a toujours la possibilité d'un sens et donc elle est nécessairement a priori (toujours déjà donnée) comme possibilité de sens, mais aussi toujours à chercher, à réaliser. Sinon, nous aurions une expérience de foi et pas une expérience de quelque chose de sensé. Mais si j'affirme que ce sentiment est aussi un sens, c'est parce que dans le § 39 (Sur la communicabilité d'une sensation) Kant assume que ce sentiment d'accord a l'aspiration à une communicabilité universelle « sans médiation des concepts » (*ohne Vermittlung der Begriffe*). Le sens commun, en tant que sens de la communicabilité universelle, est donc a priori mais il n'est pas conceptuel. Il est une règle sans concept; un schématisme non-conceptuel. C'est ici qu'il faut chercher dans le transcendantalisme pour trouver le propos de Kant sur le langage et la signification: pour Kant, le goût pourrait être défini comme la faculté de juger ce que, dans une représentation donnée, transforme notre sentiment en quelque chose d'universellement communicable sans le moyen d'un

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p. 177.

concept. (Man könnte sogar den Geschmack durch das Beurteilungsvermögen desjenigen, was unser Gefühl an einer gegebenen Vorstellung ohne Vermittlung eines Begriffs allgemein mitteilbar macht, definieren. §40). On ne peut pas ne pas reconnaître dans ce passage une richesse conceptuelle qui dépasse du même coup tant le kantisme que l'anti-kantisme « protocolaires ».

## 2. L'enjeu de la Recherche VI

La Recherche Logique VI de Husserl évoque un enjeu symétrique d'opposition et de relation entre la signification et l'intuition où nous trouvons au centre la notion capitale de « remplissement », au carrefour entre la grammaire et l'acte de simple sensibilité. Mais le remplissement, c'est-à-dire la possibilité de plénitude intuitive des formes catégoriales, n'est qu'une condition d'unité de sens pour les moments nominaux et le moments propositionnels d'un acte du jugement, alors que le sens ne se réduit pas à la forme ou aux parties de l'énoncé. Il y a donc un surcroît du sens sur l'intuition. Comme Husserl nous le rappelle, « le domaine de la signification est beaucoup plus vaste que celui de l'intuition ».<sup>7</sup> Mais s'il est vrai que l'intuition est toujours intuition de quelque chose, le sens dès lors dépasse aussi bien la notion de quelque chose (Etwas), que celle d'être.

Dans ce cas, à mes yeux, on peut bien dire que le sens transcende le réel – si on assume l'idée qu'il n'y a pas d'autre « réel » que celui qui est l'objet d'une intuition sensible -. C'est toujours le sens qui permet l'unité entre la signification du discours (le fait de dire quelque chose) et les choses (le quelque chose en tant qu'objet du discours). Et aussi pour affirmer le non-sens d'une proposition, même si chaque partie a bien en soi une signification (Mais le lieu de ce rencontre connaît un paradoxe, à savoir ce qu'on peut bien appeler « le paradoxe du remplissement » par rapport à toute opération de catégorisation. « Le paradoxe est qu'une forme catégoriale signitive ne peut être remplie que par une intuition déjà elle-

---

<sup>7</sup> Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen* II-III Bd., Husserliana XIX/1-2 (dorénavant =Hua), Ursula Panzer (éd), La Haye: Nijhoff, 1984; Hua XIX/2, p. 230.

même catégorisée».<sup>8</sup> Il est clair qu'ici le nœud conceptuel n'est pas tant - ou seulement - la question de l'autonomie de la référence, bien plutôt le rôle du catégorial par rapport à l'intuition. Et aussi la possibilité pour l'intuition d'être catégoriale. Or, on voit bien qu'évoquer les catégories nous met tout de suite dans l'horizon de la tradition aristotélicienne. D'ailleurs, c'est Husserl lui-même, lorsqu'il fait la distinction entre le papier blanc et ce papier est blanc, qui évoque la différence entre la forme attributive et la forme prédicative d'un énoncé.<sup>9</sup> En effet, on peut bien voir – mais on pourrait ici échanger *salva significatione* le verbe voir par le verbe dire- de manière différente la même chose ou la même chose en tant qu'autre. Toutefois, on ne peut pas ne pas noter que dans le premier cas la relation est une relation d'attribution métaphysique (ou d'inhérence d'une propriété à un objet), alors que dans le deuxième c'est une relation du prédicat au sujet, donc une relation logique. C'est la différence qu'Aristote établit dans les *Catégories* entre être dans quelque chose et être dit de quelque chose, distinction fort classique à la base du rapport entre logos et on,, déjà analysée par Brentano d'ailleurs. Le problème du rapport entre le catégorial et l'intuition concerne notamment l'impossibilité d'un lien direct entre eux, car le catégorial est par définition ce que ne peut pas être objet d'intuition. L'être et les catégories ne sont pas, et ils ne peuvent pas être non plus objets du sens interne, ou du sens externe.<sup>10</sup> Si les catégories ne sont donc pas objets des sens, comment arrive-t-on à les saisir? La stratégie de Husserl pour répondre à cette question sera celle d'élargir le sens de l'acte de perception. Si dans un sens étroit la perception chez Husserl est - et elle reste - la perception d'un individu, de quelque chose de toujours singulier, qui se donne par l'intuition sensible, dans un sens plus élargie, on peut bien voir – ou apercevoir - les relations entre eux « dans les choses mêmes ». Il s'agit donc de « voir » les catégories dans le fait même de la perception sensible. Il ne s'agit pas d'une autre sorte d'intuition, bien plutôt de voir l'intuition autrement. On ne peut pas ne pas remarquer l'effet de distance de cette stratégie par rapport à la stratégie kantienne fondée sur le dispositif de la « synthèse transcendantale ».

<sup>8</sup> Jocelyn Benoist, *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris : PUF, 1997, p. 136.

<sup>9</sup> Hua XIX/2, p. 131; et cf. aussi le §40.

<sup>10</sup> Hua XIX/2, §§ 43-44.

Rapport entre objet intuitif (toujours singulier) et l'objet intentionné (non-singulier), la coïncidence entre objet donné et objet visé. Certes, pour Husserl, il s'agit du même objet, à la fois intuitionné et pensé. L'intuition et la signification semblent être liées entre elles dans un rapport d'affirmation et de négation (à savoir de concordance et discordance) lorsqu'il y a harmonie ou conflit entre ce que je pense du monde (la *Meinung*) et le monde tel qu'il est.

Soit le cas où l'objet intuitionné est une maison. L'objet intentionné, c'est la même maison en tant que maison, ou en tant que lieu d'habitation, ou encore, en tant que bâtiment etc. La question du catégorial ne se pose pas au niveau du simple fait de voir un objet, mais dans le fait de voir un objet en tant que quelque chose d'autre ou en tant que soi-même, comme tel ou tel. L'objet qua objet, etwas als objekt. Si, par exemple, un petit martien, ayant le même processus cognitif de la vision que nous, tombe dans un village de la Bretagne, alors qu'il voit une file des bâtiments et il demande aux bretons « qu'est-ce que c'est ça? », il ne suffit pas de lui répondre « ce sont des maisons », il faut lui expliquer la signification du mot « maison ». Imaginons qu'ensuite il tourne le regard et il voit un autre bâtiment et il crie « voilà une autre maison » tandis qu'il s'agit d'une église, il faudra lui expliquer la différence entre une maison et une église même s'elles sont toute les deux des bâtiments. On dira alors que le petit martien a des problèmes de catégorisation : il a vu une église comme maison. Le martien, a-t-il fait un erreur simplement de grammaire? Dans une certain sens, on peut répondre positivement. C'est le manque du concept d' « église » qui a lui empêché de voir une église en tant qu'église. Mais si nous assumions ce point, il faut assumer l'idée qu'il n'y a pas de distinction entre les significations et les concepts. C'est la démarche d'une lecture frégéenne de la phénoménologie.<sup>11</sup> Mais je ne crois pas que cela soit l'idée que Husserl avait lorsqu'il introduit le thème de la signification,<sup>12</sup> dans le sens que je ne crois pas qu'ici la question est proche au thème wittgensteinien du « voir comme », et, en tout cas, il y a des limites à considérer dans cette lecture par rapport à la tradition frégéenne.<sup>13</sup> La généralité conceptuelle n'est rien

---

<sup>11</sup> Cf. Denis Fiset, *Lecture frégéenne de la phénoménologie*, Paris : Combat, 1994.

<sup>12</sup> Cf. Hua XIX/1: RL I; §33.

<sup>13</sup> Husserl-Frege. *Les ambiguïtés de l'antipsychologisme*, Robert Brisart (éd.), Paris : Vrin, 2002.

d'autre qu'une autre façon de présenter l'objet, c'est-à-dire de le présenter de manière générale, tandis que l'intuition nous le présente en tant que singulier. L'acte peut être dirigé aussi bien vers ce rouge-ci que vers le rouge en général, mais le concept de rouge n'est pas la signification du rouge. Les concepts sont une forme qui réalise la signification, mais ils ne sont pas la signification. Et on peut dire la même chose pour l'intuition.

Dès lors, d'un point de vue phénoménologique, la grammaire d'un nom commun (ce que Brentano appelait « les noms logiques ») n'a rien de différent par rapport aux parties sincatégorématiques du discours : tous les deux ont le même problème par rapport à l'intuition.

Le point du texte qui me semble essentiel à propos du catégorial, c'est l'idée que le concept d'être, tant comme les catégories, ont toute les deux besoin de se manifester.<sup>14</sup>

J'ai affirmé, au début de mon discours, que la phénoménologie est une narration philosophique de type cartésien; sa conception du réel est liée à la conscience de soi.

Or, il y a dans le premier Husserl une notion sur laquelle je voudrais attirer l'attention. Je ne veux pas ici en faire une analyse textuelle, mais seulement en suggérer la lecture. Cette notion, c'est celle de *Gehalt*. Or, le mot *Gehalt* peut être traduit par contenu. Mais l'allemand utilise aussi une autre mot pour contenu: *Inhalt*, plus ordinaire. En effet, le mot *Gehalt* est utilisé principalement parmi les philosophes. Husserl l'utilise lorsqu'il fait sa critique à Twardowski. Et il l'utilise plusieurs fois dans les *Recherches*.

Mais probablement Husserl n'a pas connaissance du fait que le mot *Gehalt* a été introduit dans le langage de la philosophie allemande par Hegel. C'est Hegel qui utilise ce concept en opposition à celui de *Inhalt*. Ils ne sont donc pas du tout synonymes. Pour Hegel le *Gehalt* est un contenu sans détermination (*Bestimmung*), tandis que le *Inhalt* est un contenu déterminé. Souvent Hegel utilise comme synonyme de *Gehalt* le mot *Form* (forme) et pour *Inhalt* le mot *Materie* (matière).<sup>15</sup> Le *Inhalt* donc est un contenu de pensée, à savoir la matière d'une représentation ou du

---

<sup>14</sup> Cf. Hua XIX/2, § 44.

<sup>15</sup> Michael J. Inwood (éd.), *A Hegel Dictionary*, Malden: Blackwell Publishers, 1992, pp. 108-109.



jugement. Pour Hegel le *Inhalt* est quelque chose de psychologique et empirique. Ce que je pense quand je pense une maison ou un aspect de la maison, ou lorsque je crois que P, « P » est le *Inhalt* de ma croyance. Au contraire la forme en tant que dépourvue de détermination est quelque chose d'idéal. Aucune maison existante ne coïncide, n'a coïncidée ou ne coïncidera jamais avec la maison idéale. Disons que la forme de la pensée peut bien s'exprimer dans le discours, mais elle ne se réduira jamais à quelque chose de déterminé. Je voudrais alors traduire *Inhalt* par « contenu fini » et *Gehalt* par « contenu non-fini ». Le *Gehalt*, c'est ce que j'appelle « la pensée sans point de vue ». Dans le sens qu'un point de vue sur les choses n'est jamais donné que par le moyen d'un contenu fini et réel (*Inhalt*). Seulement une pensée en tant que pensée déterminée (finie) peut donner un point de vue sur le monde. Au contraire, un contenu indéterminé n'a rien à dire sur le monde, car ce genre de contenu n'a pas de rapport ni avec ce qui existe (par ressemblance, représentation ou symbolique ou par un autre lien quelconque), ni de liaison avec le champ conceptuel qui reste, lui aussi, une détermination de la chose, même si c'est une détermination conceptuelle. Mais la présence du contenu non-fini n'est pas anodine. Le rouge en tant que perception singulière de ce rouge-ci et le concept de rouge (le rougeur) n'ont rien en commun avec la forme du rouge, le *Gehalt* rouge. Toutefois, c'est la forme du rouge qui permet la rencontre de ces deux solitaires, le concept et l'intuition. Nous savons que la relation entre le fini et l'infini est le véritable enjeu de la philosophie hégélienne et nous nous arrêtons devant au massif hégélien, qui n'est pas le sujet principal de notre analyse. Mais cette brève parenthèse nous a permis de mettre en perspective la critique adressée par Husserl à la notion de contenu chez Twardowski. Dans son compte rendu de l'ouvrage de Twardowski *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen. Eine Psychologische Untersuchung* (1894), Husserl introduit sa critique à la notion twardowskienne de contenu par sa doctrine des idées en tant que objets où, au centre, se trouve la notion de signification. Certes, il est clair qu'il y a une influence de Lotze et de Bolzano pour ce qui concerne l'« être en soi » (les objets idéaux) chez Husserl, un fait d'ailleurs qu'il ne manque pas de rappeler.<sup>16</sup> Toutefois l'idée que la signification soit quelque chose

---

<sup>16</sup> Edmund Husserl (1939), "Entwurf einer 'Vorrede' zu den 'Logischen Untersuchungen' (1913)", E. Fink (éd.), *Tijdschrift voor Philosophie* no. 1, pp. 106-133; 319-339.

qui n'est jamais objet d'observation, c'est quelque chose qui rapproche son usage de *Gehalt* à celui de Hegel. Pourtant, observe Husserl, dans la représentation il faut faire une distinction entre (1) le contenu (*Gehalt*) réel, psychologique, et notamment a) l'acte de représentation et b) le contenu (*Inhalt*) représenté. (2) le contenu (*Gehalt*) logique, idéal, et notamment a) la signification; b) l'objet. Le *Gehalt* logique se déploie psychologiquement, il devient un contenu déterminé, tandis que la signification et l'objet logique ne sont pas quelque chose qui peut être représenté de façon accomplie. Toutefois la signification existe, mais elle n'existe pas en tant que contenu d'une pensée, mais plutôt en tant que fonction d'une représentation. Elle n'a aucune forme déterminée, même si elle est bien quelque chose. Toutefois, cette forme doit nécessairement venir à l'esprit dans n'importe quelle forme déterminée, soit conceptuelle, soit intuitive. Remarquons que la question que Husserl se pose ne concerne pas tout simplement l'application de l'universel in abstracto au cas in concreto, ou encore, dans le sens de rendre sensibles les concepts. La question beaucoup plus difficile concerne l'origine, la genèse, d'un concept, qu'il soit empirique ou catégorial (et, au fond, tout l'école brentanienne est hantée par le problème conceptuel de l'origine: l'origine de la connaissance morale, l'origine du langage, l'origine de la représentation de l'espace, l'origine du nombre, de la géométrie, etc.) Tout le problème de la Sixième Recherche, me semble-t-il, consiste donc à donner une réponse à la question suivante: Comment peut-on dire « ceci est X »?

### 3. Le remplissement en tant que sens commun

Les actes objectivants ont chez Husserl un rôle très similaire au rôle joué par les jugements de détermination chez Kant: leur but est la connaissance objective. La synthèse de remplissement a le caractère de la connaissance, de l'identification, et de la position unifiant de ce qui est en « concordance ».<sup>17</sup> Le concept central pour l'évidence et la vérité est celui précisément de concordance (*Übereinstimmung*). En revanche, la synthèse d'exclusion a le caractère corrélatif de la « séparation » de ce qui est en opposition. Au concept de concordance s'oppose donc celui de *Widerstreit*.

---

<sup>17</sup> Cf. Hua XIX/2; ch.V.

Or, l'opposition entre sensibilité et entendement trouve sa clarté par la simple distinction entre intuition sensible et intuition catégoriale. Ce que donc au terme de notre proposition de lecture nous voudrions suggérer, consiste dans la possibilité de voir de façon différent ce rapport, c'est-à-dire non pas simplement de le voir en tant que rapport d'ordre de vérification. C'est vrai que, d'un côté, si j'ai dit « le chat est sur la table », je manifeste une intention (*intentio*) et la signification de cet énoncé peut bien être remplie si, et seulement si, il y a de facto un chat sur la table. Mais d'un autre côté, je crois que le remplissement, intuitif ou catégoriel qu'il soit, ait aussi une autre tâche, laquelle n'est pas ainsi passive par rapport à ce qui est donné par l'intentionnalité. En phénoménologie, nous ne sommes pas intéressés à la signification des mots, la phénoménologie n'est pas une théorie de la signification, comme Husserl lui-même le précise dans l'esquisse d'introduction aux *Recherches logiques* de 1913, même si la question de la signification est une partie de l'analyse phénoménologique. En conséquence, si nous voulons expliquer, par exemple, le phénomène du temps, il ne suffit pas de déterminer le concept du temps, à savoir ce que nous entendons par le mot « temps ». Dans ce cas, cela nous empêche d'expliquer de quoi nous parlons quand nous parlons du temps, car toute intention signifiante n'est pas adéquate par rapport à l'intuition que nous avons du phénomène. La mise en rapport de la *Bedeutungsintention* à la *Bedeutungserfüllung*, en tant que geste nécessaire à la connaissance humaine, est un trait pertinent de la phénoménologie. Mais le remplissement n'est pas une condition déjà donnée, mais une condition possible de sens. La concordance est possible, et c'est grâce à cette possibilité que le remplissement complète la signification. Sans remplissement, la signification serait vide. Par cela, je veux dire que la nécessité du remplissement décrit une exigence de sens de l'expérience qui est condition même du jugement. Cette exigence de sens se manifeste dans, et au-delà, des significations déterminées dans les composantes d'un énoncé. La proposition – l'acte objectivant propositionnel – exhibe quelque chose que ne peut pas être reconduit à la seule signification. Il y a quelque chose que le langage n'arrive pas à exprimer de façon accomplie. Je dois « voir » un concept pour que le concept ait un sens. Mais ce geste de « voir » n'est rien d'autre que la possibilité pour le concept de se présenter

de façon contingente, c'est la chose même qui exhibe le concept. Dès lors, ce que le remplissement nous dit, c'est que nous devons décrire les choses pour décrire notre pensée.

Peut être que ma comparaison est hasardée, mais j'estime que dans la Recherche VI, Husserl a un problème conceptuel presque similaire à celui de Kant dans la « Troisième Critique », à savoir le problème de la valeur du jugement réfléchissant.

Le schématisme de la « Troisième Critique », comme j'ai cherché à le montrer, ne cherche pas les significations des concepts, mais les conditions de sens de ces significations (Kant appelle cette action « schématisme sans concept de l'imagination »). Il ne s'agit pas de connaître quelque chose, mais d'expliquer comment nous saisissons la valeur et l'universalité d'une règle (dans ce cas les règles du goût). Dans ma lecture, j'ai voulu suggérer que dans la Recherche VI, le remplissement joue un rôle très similaire. Le remplissement, (le moment intuitif de l'acte qui me donne l'objet de manière concrète) est aussi la condition de sens d'une pensée. Il est l'occasion de la pensée.

Le fait le plus simple à voir, lequel est juste devant nos yeux, c'est que nous ne pouvons pas décrire un acte de remplissement ou lui donner un règle. On ne peut pas dire comment on devrait remplir une intention de sens, il n'existe aucune règle pour cela. Ça arrive en tant que fait d'expérience. Le chat est sur la table, l'or est jeune. Toutefois, il faut remarquer que si l'occasion du remplissement est tout à fait contingente, cette contingence est en même temps la condition afin que la signification – nécessaire et idéale – soit réalisée, actualisée; car pour bien attribuer un signification à l'intuition, je dois la poser dans l'horizon d'une expérience possible. Pour parler de façon sensée du monde, il ne suffit pas de définir un concept. Pour faire une description correcte, je dois comprendre qu'il y a la possibilité de remplir la signification. Et cette possibilité est a priori. « A priori » dans le sens qu'il y a toujours la possibilité de la concordance, mais aussi du non-sens.

Dés lors, le remplissement peut avoir la même attitude que le jugement de goût, où je fais appelle au sentiment de quelqu'un d'autre pour un accord universel toujours à réaliser. Dans ce cas le remplissement n'est pas seulement une intuition réalisée, mais il est en même temps quelque

chose de similaire au sens commun (Gemeinsinn), comme communicabilité universelle en tant que voix externe qui permet la possibilité de concordance à propos de quelque.

### Bibliographie

1. Benoist, Jocelyn (1997), *Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris : PUF.
2. Brentano, Franz (2008), *Psychologie du point de vue empirique*, Paris : Vrin.
3. Brisart, Robert (éd.) (2002), *Husserl-Frege. Les ambiguïtés de l'antipsychologisme*, Paris : Vrin.
4. Fisette, Denis (1994), *Lecture frégéenne de la phénoménologie*, Paris : Combat
5. Garroni, Emilio (1998), "Une faculté à acquérir: sens et non-sens dans la « Troisième critique »", in Herman Parret (éd.), *Kants Aesthetik/Kant's Aesthetics/L'esthétique de Kant*, Berlin-New York : Walter de Gruyter Verlag, pp. 313-324
6. Garroni, Emilio; Hohenegger Hansmichael (1999), "Introduzione", in I. Kant, *Critica della facoltà di giudizio*, tr. it. par Emilio Garroni-Hansmichael Hohenegger, Torino: Einaudi.
7. Husserl, Edmund (1939), "Entwurf einer 'Vorrede' zu den 'Logischen Untersuchungen' (1913)", E. Fink (éd.), *Tijdschrift voor Philosophie* no. 1, pp.106-133; 319-339
8. Husserl, Edmund (1984), *Logische Untersuchungen II-III Bd.*, Husserliana XIX/1-2; Ursula Panzer (éd), La Haye: Nijhoff.
9. Inwood, Michael J. (1992), *A Hegel Dictionary*, Malden: Blackwell Publishers,
10. Kant, Immanuel (1993), *Critique de la faculté de juger*, traduit et introduit par Alexis Philonenko, Paris : Vrin.



**LA PHANTASIA PERCEPTIVE CHEZ HUSSERL ET DANS  
L'EXPERIENCE THEATRALE. ELEMENTS POUR UNE  
PHENOMENOLOGIE DES VECUS DE CONSCIENCE DU  
SPECTATEUR ET DE L'ACTEUR**

**Raluca Mocan\***

**Title in English:**

The Perceptive *Phantasia* in Husserl and the Theater Experience. Elements for a Phenomenology of the Audience's and the Actor's Acts of Consciousness

**Abstract:**

*The dramatic play sets a challenge to Husserl's theory of imagination and its connection to perceptive experience. What takes place on stage in front of the audience is both the effective reality and the happening of a fictional story. In this paper, we are interested in the extension of the phenomenology of experience to a world of mere fictions. By analyzing a few chosen texts from the volume XXIII of Husserliana, we shall put the eidetics of imagination to the test of the dramatic experience of the audience and raise the problem of the actor's play and its paradox.*

**Keywords:** Husserl, imagination, experience, theatre, phenomenology

Le jeu théâtral met au défi la théorie husserlienne de l'imagination dans son rapport à l'expérience perceptive. Ce qui se passe devant les spectateurs, sur scène, fait apparaître simultanément la réalité effective et le déroulement d'une action fictive. Notre intention est d'aborder ici le

---

\* Raluca Mocan is ATER (Attaché Temporaire d'Enseignement et de Recherche) at University Paris Est, where she teaches philosophy. She is preparing a Ph.D. on Husserl's theory of imagination in connection with dramatic representation. E-mail: mocan.raluca@gmail.co

problème posé à la phénoménologie husserlienne par l'élargissement de l'expérience au monde des fictions. Pour dégager la complexité du questionnement, nous voudrions mettre en œuvre quatre perspectives : 1) Montrer en lignes générales le rapport entre l'imagination et la perception dans le cours donné par Husserl en 1904/1905 à Göttingen;<sup>1</sup> 2) Etudier l'introduction et l'élargissement de la notion d'expérience à travers quelques repères textuels datant de la période 1907/1912 ; 3) Analyser la spécificité de la quasi expérience en rapport avec la figuration de la fiction au sein de la réalité effective. Notre étude prendra appui sur les textes N°1 (1904/1905), N°2 (1904/1909, éventuellement 1912), N°15 (1912) et N°18 (1918) du volume XXIII des *Husserliana*,<sup>2</sup> sur les §§ 5 et 84 de *Chose et espace. Leçons de 1907*<sup>3</sup> et sur les §§ 111-112 des *Idées directrices*.<sup>4</sup> 4) Confronter les résultats obtenus concernant l'eidétique de l'imagination avec l'expérience théâtrale, en nous limitant de façon introductive au paradoxe du comédien.

En 1904/1905, lorsque Husserl examine les actes de *phantasia* et de perception, il ne thématise pas le concept d'expérience qui se déroule. Les actes de perception et d'imagination ne s'exercent pas simultanément, ils alternent et constituent séparément leurs objets intentionnels. Entre 1904/1905 et 1912, Husserl passe d'une théorie des actes primaires considérés isolément (perception, attention, *phantasia*, conscience d'image, souvenir et conscience de temps) à une analyse des enchaînements intentionnels entre des actes qui s'accordent dans le déroulement. La prise en considération de l'expérience comme synthèse unifiée d'actes s'avère lourde de conséquences pour une phénoménologie de l'intentionnalité

<sup>1</sup> Le cours donné par Husserl en 1904/1905 à Göttingen articule dans un projet unitaire la phénoménologie eidétique des actes de perception, d'attention, de la *phantasia* et de la conscience d'image, du souvenir, de l'attente et de la conscience du temps. Une édition complète du cours de 1904/1905 se compose des volumes X, XXIII (le texte N° 1) et XXXVIII des *Husserliana*.

<sup>2</sup> Publié en 1980 par Eduard Marbach et intitulé « *Phantasia*, conscience d'image, souvenir », le volume XXIII des *Husserliana* contient une sélection chronologique des textes portant sur les actes donateurs primaires tels la perception, la *phantasia*, la conscience d'image et le ressouvenir. L'intention de Husserl est de faire une eidétique qui servira de base pour une théorie de la connaissance, appelée aussi « théorie de la raison ».

<sup>3</sup> Edmund Husserl, *Ding und Raum, Vorlesungen 1907*, The Hague : Martinus Nijhoff, 1973), *Chose et espace. Leçons de 1907*, tr. fr. Jean-François Lavigne, Paris : P.U.F., 1989 (abrégé CE).

<sup>4</sup> Edmund Husserl, *Idées directrices pour une philosophie et une phénoménologie pure. Tome I*, tr. fr. Paul Ricœur, Paris: Gallimard, 1950, (abrégé *Idées*).



objectivante. Redéfinie en 1907 dans *Chose et espace*, la notion husserlienne d'expérience se rapporte d'abord à la perception comme donation originaire d'objet. Elle connaîtra par la suite un élargissement vers le mode du *comme si*, propre à l'imagination. En retravaillant sa théorie des actes de 1904/1905 et en mettant en chantier sa théorie de l'imagination, Husserl introduira en 1918 le concept d'une double appréhension perceptive, nommée « *phantasia* perceptive » (*perzeptiv*). Le lecteur d'un conte et le spectateur d'une représentation théâtrale suivent l'enchaînement des *ficta* du monde de *phantasia*, sans interrompre le déroulement des actes, « vivant dans » le monde des fictions perceptives. Comment l'idée d'une expérience de *phantasia* perceptive, inconcevable dans les termes des analyses de 1904/1905, devient-elle possible pour Husserl ? A quel moment ? C'est ce que nous nous proposons de comprendre, en dégagant ici les principaux indices d'une évolution conceptuelle opérée par Husserl entre la période de Göttingen (1904/1905) et 1918, du point de vue de la théorie de l'imagination et de son rapport à l'expérience.

Notre point de départ est l'étude de l'intentionnalité imaginative en rapport à la perception dans le cours de 1904/1905 de Husserl. Une fois leur différence et leur séparation mises en évidence, nous examinerons le prolongement des analyses des actes par le déroulement d'expérience. Comment quelque chose qui est de l'ordre de la *phantasia* (ou de la conscience d'image) peut-il ressembler à la perception et devenir une quasi expérience ? Pour surmonter une difficulté interne de sa conception, Husserl élabore la notion de *phantasia* perceptive, rapportée par la suite aux « fictions purement perceptives », ayant une plénitude sans fin.<sup>5</sup> L'analyse de l'entrelacement des actes de perception et d'imagination dans l'expérience du spectateur au théâtre fera finalement ressortir la manière dont Husserl pense l'articulation non-conflictuelle entre le champ perceptif et le champ imaginaire.

---

<sup>5</sup> Cf. Edmund Husserl, *Hua XXIII, Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass. (1898-1925)*. Hrs Eduard Marbach, Dordrecht-Boston-London : Kluwer Academic publishers, 1980. *Phantasia, conscience d'image, souvenir. De la phénoménologie des présentifications intuitives. Textes posthumes (1898-1925)*, tr. fr. par Raymond Kassis et Jean-François Pestureau, Grenoble : Millon, 2002. (Abrégé PCS), N° 18b, p. 489, [519].

## I. Les actes de *phantasia* et de perception en 1904/1905

En 1904/1905, dans le texte N°1 de *Husserliana XXIII* consacré à la *phantasia* et à la conscience d'image, Husserl cherche à établir une différence eidétique entre conscience d'image et *phantasia*, tout en essayant de les rapprocher génériquement ; et il a besoin pour cela de marquer une différence eidétique plus radicale avec la perception (*Wahrnehmung*).

Premièrement, l'imagination (*phantasia* et conscience d'image), s'oppose à la perception en vertu de son caractère non-positionnel. La perception (*Wahrnehmung*) fait apparaître une réalité effective en tant que présente, tenue intuitivement pour vraie (*anschaulich Für-wahr-ansetzen/nehmen*). En revanche, l'imagination est dépourvue de toute réalité, elle porte le « stigmatisme de la néantité » et relève de la « non-réalité effective (*die Un-Wirklichkeit*) ».<sup>6</sup> L'élément principal de la *phantasia* est le fait de fantasmer (*phantasieren*), elle se rapporte au leurre, au « phantasmé » (*phantasierte*) et ne contient pas la conscience de réalité effective. Le « phantasme » est simple image (*bloss Einbildung*) ou simple apparence (*bloss Schein*).

Deuxièmement, elles diffèrent selon le mode d'apparition de l'objet : la perception est caractérisée comme un acte dans lequel l'objet apparaît en personne propre, comme présent lui-même. L'objet perçu est visé et pris pour effectivement réel. Dans la *phantasia*, l'objet n'est que présentifié, comme s'il était là, il apparaît en image. La conscience de la non-présence (*Nichtgegenwartigkeits-Bewusstsein*) appartient à l'essence de la *phantasia*.

Troisièmement, *phantasia* et perception ne peuvent pas collaborer à la constitution d'une objectivité de même type et de même ordre. Ce sont deux actes qui doivent être séparés et qui ne peuvent pas s'articuler en un enchaînement intentionnel unitaire :

« Le Roons me vient tout-à-coup à l'esprit, j'ai une apparition-de-*phantasia* du Roons tel qu'il s'était donné perceptivement de ma fenêtre. Une expansion unitaire des contenus visuels, un champ sensible de *phantasia*, appartient à cette apparition de *phantasia*. Mais ces contenus sensibles et ce champ sont dépourvus phénoménologiquement de tout enchaînement

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, §1, p. 51, [4].

avec mon champ sensible perceptif (*perzeptiv*) de maintenant. A quoi correspond alors aussi que l'enchaînement des apparitions et des objets phénoménaux, qui s'édifient sur la base des sensations et des *phantasmata* n'est pas unitaire. L'objectivité apparaissant en *phantasia* est une, et celle qui apparaît en perception est autre ; les deux peuvent être liées par des liens intentionnels mais ne sont pas liées par des liens de co-appartenance intentionnelle réciproque qui constitue l'unité de l'intuition, une objectivité unitairement intuitive : si bien que la *phantasia* la constitue pour soi, et la perception pour soi». <sup>7</sup>

En cas d'empiétement réciproque, les deux appréhensions, perceptive et imaginative, alternent sur le fond du conflit entre les champs d'apparition. Il y a une séparation totale, « pleine », entre le champ de la *phantasia* et le champ de la perception. Husserl exclut la possibilité qu'ils aient le même rapport que les champs sensibles séparés ont l'un avec l'autre (le champ visuel et le champ tactile, par exemple). En ce sens, la *phantasia* ne peut pas compléter la perception, comme le prétend Stumpf : « On ne peut jamais jeter le regard sur le champ perceptif et en même temps sur le champ-de-*phantasia*. Des lors que nous faisons attention aux objets de perception, le champ de *phantasia* est parti. »<sup>8</sup> L'enchaînement qui règne entre les perceptions amène à l'apparition une objectivité unitaire, sur la base des sensations fusionnées les unes avec les autres. Husserl oppose à l'unité de la synthèse d'enchaînement perceptif et à la continuité de l'apparition perceptive le caractère protéiforme (*Proteusartige*) de l'apparition de *phantasia*. La *phantasia* est inconstante, discontinue, éphémère, sans déroulement ni cohérence. Elle est une simple apparition (*Erscheinung*) qui surgit déconnectée par rapport au champ perceptif et flotte, faute d'avoir un environnement propre. Entre l'enchaînement perceptif et les actes de *phantasia* il y a un « écart violent », la perception est « rompue » par un acte de *phantasia* qui fait irruption, « le champ de *phantasia* entier est en conflit avec le champ perceptif entier, et sans aucune interférence »<sup>9</sup>. L'apparition du *fictum* de *phantasia* ne peut pas se produire à l'intérieur du champ perceptif, le *fictum* est vague, fluctuant et essentiellement différent des objets de la perception. Par conséquent, il n'y

<sup>7</sup> *Ibidem*, § 35, p. 108 [74].

<sup>8</sup> *Ibidem*, § 32, p. 103 [69].

<sup>9</sup> *Ibidem*, §32, p. 102 [67].

a pas de mélange, ni de composition entre l'intentionnalité imaginative et perceptive, leurs objets apparaissants ne pouvant pas être simultanément menés à l'unité d'une apparition.

Nous remarquons qu'en 1904/1905 Husserl se limite à l'analyse des actes. Il n'a pas encore élaboré la notion d'expérience, qui lui permettrait d'envisager le déroulement de l'acte et la capacité de modalisation de celui-ci sous la forme du doute, de la négation ou de la biffure. Notre hypothèse de travail est qu'au moment des analyses sur le temps publiées dans les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Husserl fait une découverte importante, qui rend possible le passage d'une phénoménologie des actes à une phénoménologie des enchaînements d'actes.

## II. Vers une phénoménologie de l'expérience

La notion d'expérience est réélaborée en 1907 dans *Chose et espace*. Husserl précise que les leçons sur la chose portent sur « des parties fondamentales d'une future phénoménologie de l'expérience, d'une élucidation de l'essence de la donation empirique, au moins dans ses formes et à ses niveaux inférieurs, commençant par les immédiats et premiers éléments. »<sup>10</sup> Légitimement fondatrice à l'égard de toute phénoménologie d'objectités supérieures, la phénoménologie de l'expérience est, à son niveau le plus élémentaire, phénoménologie de la perception. En opposition avec la détermination de l'objet par la pensée seule, l'expérience est définie en 1907 comme « synthèse continue de perceptions ».<sup>11</sup> Dans cette expression, ce n'est pas le terme de *synthèse* qui est nouveau,<sup>12</sup> le changement est que la synthèse porte sur des *perceptions*, c'est-à-dire des actes déjà remplis.

Principalement, l'expérience est de type perceptif : « l'expérience donatrice originaire est la perception ».<sup>13</sup> Celle-ci est caractérisée par l'unité du thème dans l'enchaînement d'actes et par la continuité du visé. La notion complète d'expérience suppose la reconnaissance d'une chose dans

<sup>10</sup> CE, p. 23, [3].

<sup>11</sup> *Ibidem*, Appendice II au § 1, p. 395 [341].

<sup>12</sup> En effet, *synthèse* est un terme classique pour le fusionnement des actes dans une seule objectivation. Cf. *synthèse de recouvrement*.

<sup>13</sup> Edmund Husserl, *Idées*, § 1, p. 15 [8].

un enchaînement concordant d'actes. Les synthèses propres à l'expérience sont celles de remplissement et de concordance. Pour permettre de faire une expérience, les actes doivent respecter deux critères : celui de l'enchaînement et celui de la concordance. L'enchaînement des actes suppose qu'il y ait des foyers qui se reproduisent d'un moment à l'autre et qu'il y ait des choses qui se recouvrent dans la succession des vécus. En qualité de donation primaire de l'objet, l'expérience perceptive a un caractère doxique et positionnel. Néanmoins, Husserl fait depuis 1898<sup>14</sup> une distinction au sein du concept courant de perception (*Wahrnehmung*), qui pose l'existence effective de son objet. Dans *Chose et espace*, la distinction prendra la forme suivante :

« Assez souvent, le concept de la perception est limité, de telle sorte qu'il exclut ce qu'on peut appeler proprement le prendre-pour-vrai (sans parler du prendre-vrai effectif), c'est-à-dire exclut le caractère du croire, le caractère du se-sentir-là sur le mode de la créance. Cela a ses avantages et ses inconvénients. En tout cas, on a besoin, pour le concept au contenu plus restreint (ou le cas échéant pour le plus étendu) d'une dénomination qui le fixe. Nous dirons « perception » (*Perzeption*), et ainsi parlerons, par exemple, de croyance perceptive (*perzeptiv*) au sens normal, incrédulité « perceptive » (*perzeptiv*), doute « perceptif » (*perzeptiv*) etc. Néanmoins, là où ces différences entre les nouveaux caractères, que nous désignons comme différences de la prise de position, ne sont pas pertinentes, et où en général il n'y a pas lieu de séparer, nous continuerons à parler de perception (*Wahrnehmung*), laissant indéterminée la question de savoir si nous avons des simples « perceptions » (*Perzeption*) ou des « perceptions » (*Perzeption*) avec prises de position ou caractères phénoménaux quelconques pour nous équivalents. »<sup>15</sup>

Le « prendre pour vrai » (*Das Für-wahr-Nehmen*) est une connaissance perceptive vraie de l'objet et implique la croyance. La perception (*Perzeption*) est un phénomène possédant l'être « en chair et en os », sans une prise de position implicite. Nous obtiendrons donc la « *perzeption* » en soustrayant à la *Wahrnehmung* (perception prenant pour

<sup>14</sup> Cf. Edmund Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, Dordrecht: Springer, 2004), Beilage XV, a), b), [276-282]; Cf. *Phénoménologie de l'attention*, tr.fr. Natalie Depraz, Paris: Vrin, 2009, pp.151-157.

<sup>15</sup> Edmund Husserl, *CE*, § 5, pp. 37-38, [16].

vrai) la prise de position (*Stellungnahme*)<sup>16</sup>. Cette précision conceptuelle concernant la perception permet de mieux éclairer la formation de la surprenante notion de *phantasia* perceptive (*perzeptiv*), distincte de la *phantasia* reproductive. Un obstacle dû à l'incompatibilité entre les actes de perception et les actes d'imagination sous l'aspect de la positionnalité est ainsi écarté.

Un second pas est franchi par Husserl au moment de l'introduction d'un déroulement de *phantasia* à l'intérieur d'une perception. Le « vivre dans » comme enchaînement concordant de *phantasia* est la première forme de quasi expérience, bien qu'elle ne reçoive pas ce nom d'entrée de jeu. Dans le texte N° 2 du volume XXIII des *Husserliana*<sup>17</sup>, dont la datation fait difficulté en raison de sa réécriture, la *phantasia* est rapprochée du caractère « quasi » de l'attitude d'intérêt, exprimée comme « vivre dans ». Une perception est remplacée par une *phantasia* de perception, il y a déroulement d'expérience, mouvement et enchaînement d'actes, comme si on était en train de percevoir :

« Je me transporte en *phantasia* dans le pays d'Herero. Je rêve aux déserts arides, etc. Ce sont des *phantasiai*, je n'en ai aucune description appropriée, même approximative, qui me guide dans mes imaginations (*Einbildungen*). Les apparitions-de-*phantasia* je les ai maintenant : j'ai des actes d'imagination (*Einbildung*). Mais en même temps, « je me transporte là-bas », dans le pays d'Herero, je « vois » la brousse, je vois les vastes déserts arides, ... Je « vois » ; les objets, les processus, n'apparaissent pas comme ici et maintenant au sens véritable, je n'ai maintenant pas de perceptions. [...] Je vis ici le maintenant actuel et l'environnement actuel et je projette par *phantasia* en eux, en conflit conscient avec tel ou tel vécu actuellement. Vivant dans la représentation-de-*phantasia* d'un A qui n'est pas « phantasmé » de cette façon ; je [me] représente un maintenant, un environnement, etc. sans mélange avec l'actuellement vécu. Un objet, un apparaissant de soi est représenté : je vis dans la conscience de la représentation, laquelle diffère de la conscience du maintenant actuel, de l'être-donné-en-soi effectivement réel, de l'apparaître-de-soi. L'objet est

<sup>16</sup> Cf. note 2 de Jean-François Lavigne au §5, p. 452 de la traduction française de *Ding und Raum. Wahrnehmung* (perception) – *Stellungnahme* (prise de position) = *Perzeption* (« perception »).

<sup>17</sup> L'éditeur du volume XXIII des *Husserliana*, Eduard Marbach, situe le texte N°2 d'environ 1904 jusqu'à environ 1909, éventuellement 1912.

quasiment là lui-même. Il l'est dans telle et telle apparition, de tel et tel côté, etc. Cette apparition n'est pas une apparition perceptive, mais son représentant. La conscience de la *phantasia* n'est pas perception, mais quasiment perception ».<sup>18</sup>

Le « vivre dans » a le sens d'une attention actuelle à l'objet du vécu, permettant un élargissement de l'expérience actuelle par une quasi perception, produite en imagination. Le fait de « vivre dans » implique une possibilité d'installation dans le déroulement d'une expérience fictive.

En 1912, Husserl élargit sa notion d'expérience par l'introduction du *quasi* et de la notion d'expérience de *phantasia* (*Phantasie-Erfahren*). Il donne l'exemple de la lecture et de l'invention d'un conte comme illustration de la possibilité de vivre dans une *phantasia* pure, sans rapport à l'actualité perçue. Dans ce cas, la *phantasia* peut se passer de la position de la réalité :

« La simple *phantasia* est une modification dernière et totalement originaire. Ainsi, par possibilité idéale, une telle modification existe-t-elle pour tout acte faisant expérience. Mais pour autant je ne traite qu'un aspect de la question. Les actes faisant expérience sont soit des perceptions, soit des actes de niveau supérieur édifiés sur des perceptions (prises d'attitude ou inaxioses). Chacun d'eux a sa contrepartie idéale dans un faire expérience en *phantasia* (*Phantasie-Erfahren*), plus clairement, dans une *phantasia* faisant expérience, un souvenir au sens le plus large et avec des divers modes possibles. Seule toute *phantasia* faisant expérience a sa contrepartie en [*phantasia*] ne faisant pas expérience. Dans les perceptions je ne vois aucune possibilité de transformer l'expérience (*Erfahrung*) en non-expérience (*Nicht-erfahrung*). »<sup>19</sup>

Remarquons que l'imagination est un type de modification de la perception et non une simple modalisation. A l'intérieur d'un même type d'expérience il peut y avoir des modalisations. La modification suppose une discontinuité entre deux types d'expérience différents, qui peuvent avoir des modes positionnels opposés. En 1913, dans les *Idées directrices pour une philosophie et une phénoménologie pure*, Husserl nuance encore la notion de « modification » des actes. Il distingue, du point de vue

---

<sup>18</sup> PCS, N° 2 a), pp. 192-197 [170-175].

<sup>19</sup> PCS, N° 15 i), pp. 380-381 [396].

noématique, la « sphère des présentations » (*Gegenwärtigungen*) ou présentations originaires dans la perception et la « sphère des présentifications » (*Vergegenwärtigungen*) qui correspondent aux « modifications d'actes ». La présentification simple est la présentification reproductive : celle du souvenir. Mais il y a une présentification d'un autre type, qui « relève d'une autre série de modifications » : la modification « figurative » (*verbildlichende*) ou reproductive, par portrait (*Bild*). Or, le portrait peut « être une chose qui apparaît sur le mode originaire, par exemple le portrait peint », ou bien « une chose qui apparaît sur le mode reproductif, comme quand nous avons le souvenir ou dans la libre imagination des représentations du type portrait ». <sup>20</sup> Ce redoublement des modifications entraîne l'introduction de la notion de « modification de neutralité », définie au § 109 comme « une modification qui en un certain sens supprime complètement toute modalité doxique à laquelle elle s'applique et lui retire toute force – mais en un tout autre sens que la négation. » <sup>21</sup> La négation biffe activement ce qu'elle nie, elle est une action. La modification de neutralité, au contraire, ne biffe pas, n'agit pas : elle réside dans la suspension de l'acte, dans sa neutralisation. Dans le § 111 de *Ideen I*, Husserl définit l'imagination comme « modification de neutralité appliquée à la présentification "positionnelle" donc au souvenir au sens le plus large qu'on puisse concevoir ». <sup>22</sup>

En 1917, Husserl complète sa conception de l'expérience par l'introduction de « l'horizon de l'expérience » et du « sol de l'expérience ». La mise en parallèle de la perception et l'imagination indique l'effectuation de l'élargissement des possibilités d'expérience en y ajoutant celle de la quasi expérience, dont le mode propre est celui, neutre, du *comme si*. A présent, le déroulement d'expérience de *phantasia* sur le mode de la neutralité, du *quasi*, devient théoriquement possible. Le monde des *phantasiai* est caractérisé comme *quasi* monde des fictions qui concordent et s'enchaînent. Les fictions de la *phantasia* peuvent être transformées de manière créatrice en vertu de leur indétermination. Il y a un unique monde de l'expérience et une infinité de mondes de la *phantasia*. Ceci permettra à Husserl de concevoir l'art comme un domaine de la *phantasia* mise en

<sup>20</sup> Cf. Edmund Husserl, *Idées*, p. 348, [209-210].

<sup>21</sup> *Idem*, § 109, p. 367 [222].

<sup>22</sup> *Idem*, § 111, p. 371, [224]. Nous ne développerons pas ce point dans la présente étude.



forme, constitué de « fictions purement perceptives, ayant une plénitude sans fin »<sup>23</sup>. Il rappelle ultérieurement que « la *phantasia* doit être élargie en *phantasia* (*perzeptive*) et reproductive ; absolument tout vécu a sa modification-comme-si. Et à tout thème correspond son thème-comme-si ».<sup>24</sup>

### III. La quasi expérience dans la représentation théâtrale. Le point de vue du spectateur

En 1918, Husserl met à profit la possibilité d'une quasi expérience, sur un mode différent de celui de la positionnalité. Il affine sa conception de la fiction esthétique en lien avec les développements sur le théâtre. Amené à constater l'insuffisance de sa théorie de l'imagination, Husserl emploie le concept de « *phantasia* perceptive » (opposée à la *phantasia* reproductive). Dans le texte N° 18 de *Husserliana XXIII* intitulé « A propos de la théorie des intuitions et de leur modes », la partie a) explique le changement de l'attitude d'expérience en attitude-de-*phantasia* perceptive à travers l'analyse du rapport entre *ficta* perceptifs et *ficta* reproductifs. Riche des résultats de ces premières analyses, la partie b) est consacrée à la figuration esthétiquement artistique et à la *phantasia* perceptive. La conception de 1904/1905 de l'intentionnalité imaginative est élaborée à nouveaux frais. Il en résulte un nouveau type de conflit perceptif, de nature très singulière, qui permet de rendre compte du jeu théâtral, de l'articulation entre les gestes réels des comédiens et l'action imaginaire à laquelle ces gestes renvoient. Singuliers sont également le type d'appréhension du spectateur qui vit dans le jeu, son expérience et les *ficta* qui s'enchaînent et se trouvent figurés par les choses effectivement réelles. Voici le cœur de l'argumentation de Husserl :

« De quelle manière alors les personnes qui jouent la comédie et, pourrions-nous tout aussi bien dire, les choses qui jouent la comédie, figurent-elles les quasi réalités effectives artistiques ? Du point de vue du procédé, du rendu théâtral visé, de la [com]position, nous disons : certaines choses s'avèrent, comme l'« expérience » l'atteste (ce n'est bien sûr pas simplement une pure et simple expérience) propres à provoquer

<sup>23</sup> PCS, N°18b, p. 489, [519].

<sup>24</sup> *Ibidem.*, N°20, Appendice LXIV, p. 550 [591]. Cf. fin du texte N°18b, p. 493, [524].

une double aperception (*doppelte Apperzeption*), c'est-à-dire une double appréhension perceptive (*doppelte perzeptive Auffassung*), leurs apparitions en perception, ou celles de certaines circonstances à cet égard propices, virent facilement en d'autres types d'apparition perceptive (*perzeptive*), et ce en sorte que le fonds proprement perceptif (*perzeptive*) soit commun, ou presque tout à fait commun, aux deux perceptions (*Perzeptionen*) entrant dans une unité-conflit, alors que le fonds en perçu (*perzepiertem*) improprement (en co-perçu) fonde des deux côtés le rapport de conflit. Et c'est en de telles circonstances que ces choses sont offertes à la perception (*Wahrnehmung*), à la conscience de conflit perceptive, et *doivent* nous inciter à nous placer sur le sol de la perception (*Perzeption*) biffée dans la conversion d'une simple *phantasia*, donc à initier une *phantasia* purement perceptive (*perzeptive*). [...] Le fait (*Faktum*) précisément, c'est que, alors que le conflit perceptif (*perzeptive*) est un vécu, un accomplir de l'un des côtés a lieu au sens de la *phantasia* perceptive (*perzeptiver*) (fiction). Mais le *fictum* (*Fiktum*) se figure en [son] sens dans la chose effectivement réelle, au sens où celle-ci, dans des circonstances données, en son « apparition » perceptive (*perzeptiven*) « spécifique », offre exactement ce qu'est le « proprement perçu » (*eigentlich Perzipierte*) du *fictum*.»<sup>25</sup>

Le cas du théâtre est remarquable du point de vue phénoménologique pour plusieurs raisons. D'abord, d'entrée de jeu le spectateur n'a pas une perception (*Wahrnehmung*) habituelle, il s'abstient de poser la thèse de la réalité effective de ce qui apparaît.

Deuxièmement, le conflit entre les deux perceptions possibles est d'un nouveau type : même si « nous "savons" que c'est un cabotinage qui a lieu là, que ces décors cartonnés et ces murs de toile ne sont pas des arbres effectivement réels », <sup>26</sup> nous n'accomplissons pas de biffage en tant que négation active. Contrairement à l'illusion perceptive, dont nous nous affranchissons en saisissant la tromperie (c'est une poupée de cire et non pas un homme, pour reprendre l'exemple de Husserl), au théâtre nous souscrivons à l'illusion artistique et accomplissons des quasi expériences, nous entrons dans le « monde d'images ». Le conflit entre deux appréhensions perceptives (par exemple, entre le fait de voir des meubles décors sur la scène et de « voir » des meubles dans le bureau du président)

<sup>25</sup> PCS, N° 18 b, pp. 488-489 [517-518].

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 487, [516].

ne se constitue pas après coup, il est là d'entrée de jeu. Mais la biffure qui invalide la réalité effective des arbres en carton n'est pas une négation active, c'est un caractère qui est là de manière inactuelle, passive. Il n'y a pas de biffure pour éliminer une représentation du domaine de l'expérience. Dès le début nous nous mettons en attitude de n'avoir rien à biffer. La position de neutralité ne vient pas après coup, elle est acquise dès le départ.

Troisièmement, il n'y a pas d'alternance entre la réalité effective et l'apparence, entre un intuitionné et un autre qui le recouvre. Mais comment s'explique alors le fait que le « champ de *phantasia* » s'incruste dans le « champ perceptif » et l'entrave sans protestation de la part de ce dernier ? Husserl analyse le chiasme entre l'imagination et la réalité de la manière suivante :

« Les intentions de l'une des aperceptions ont leur enchaînement en lequel elles peuvent mener leur vie sans entraves, elles sont concordantes si nous les faisons nôtres en les vivant (et négligeons la contre-aperception). Et même sans [les] faire nôtres, dans la simple passivité, elles appartiennent à un enchaînement intentionnel qui porte toutes les composantes, leur confère concordance réciproque, remplissement immédiat ou médiat. Inversement, dans la contre-aperception, nous avons une partie de l'enchaînement intentionnel, à laquelle cet atout fait défaut, qui s'entre-accorde intuitivement en soi (comme dans l'objet-image), [qui] donc en lui-même conduit à une intention à remplissement et derechef à remplissement les intentions nouvellement inhérentes au remplissement, mais [qui] parvient alors à une limite là où les intentions subséquentes empiètent sur le cercle de la deuxième aperception, lequel est en lui-même parfaitement clos quant à l'intention et au remplissement [...] et n'admet pas l'empiètement : l'une des aperceptions porte donc avec soi une croyance ininterrompue, c'est-à-dire une conscience de réalité effective ininterrompue (comme un aller ensemble concordant de composantes intentionnelles), et cette conscience de réalité effective n'est pas véritablement contestée par la conscience de l'autre aperception, mais seulement « parasitée » par elle avec son intervention. Ce n'est pas elle qui est contestée, mais c'est elle qui conteste, elle donne l'effectif conscient en concordance, c'est-à-dire le pur et simple effectif d'expérience qui tient bon

et donne le sol pour la contestation, le rejet, de l'autre objet. Ce dernier lui-même a le caractère de la réalité effective modifiée, biffée. »<sup>27</sup>

Husserl attire l'attention sur le fait que l'expérience du spectateur n'est pas une expérience au sens propre du terme :

« Certes, nous faisons expérience, mais nous ne sommes pas dans l'attitude de l'expérience, nous ne prenons pas effectivement part à la position de l'expérience, la réalité effective devient pour nous réalité effective comme si, devient pour nous un « jeu », les objets [deviennent] apparence esthétique : de simples objets-de-*phantasia*, quoique perceptifs (*perzeptiven*). Le sentiment de plaisir que provoquent les aspects des objets de l'expérience qui, tournés vers un plaisir actif, font une part de la considération esthétique, semble avoir ici une force de motivation, ou tout au moins faciliter l'attitude-de-*phantasia*, qui elle-même co-appartient à l'esthétique, même là où l'expérience précisément est le point de départ. »<sup>28</sup>

Selon Husserl, le spectateur exerce une double appréhension, il a deux perceptions simultanées en unité-conflit : la perception simple (le spectateur voit des meubles-décors) et la *phantasia* perceptive (le spectateur « vivant dans le jeu » voit des « meubles de *phantasia* »). Les deux s'exercent simultanément : il y a un étagement entre l'aperception perceptive fondatrice et l'appréhension fondée. La seconde appréhension est du type de la conscience d'image, englobée en 1918 sous le terme de « *phantasia* ». Sur la base d'une simple perception qui ne pose pas la réalité de son objet (nous percevons l'acteur costumé en roi) s'exerce une seconde appréhension : nous voyons Richard III et nous suivons l'action jouée sur scène. L'inactivation du conflit potentiel entre les deux appréhensions explique le fait que la première apperception, purement perceptive, ne vient pas empiéter sur la seconde, ni interrompre notre quasi expérience. Nous continuons donc à suivre l'histoire, même si nous savons que nous ne voyons pas véritablement Richard III sur scène. La solution conceptuelle de Husserl, introduire la double apperception perceptive est justifiée : celle-ci rend possible et maintient la continuité de déroulement de la quasi expérience.

---

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 484, [512-513].

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 485, [513-514].

#### IV. L'intérêt phénoménologique pour les vécus de conscience de l'acteur

Dans le manuscrit 18b du texte N°18 de *Husserliana* XXIII, Husserl aborde le jeu théâtral selon le point de vue du spectateur. Il peut se faire que cela soit suffisant pour rattacher l'expérience théâtrale à un aspect de l'imagination, de la conscience d'image ou de la *phantasia*. Mais pour ce qui regarde une eidétique de l'expérience théâtrale, on ne peut pas se contenter de la rattacher à l'imaginaire. Il pourrait être pertinent aussi de distinguer l'expérience du spectateur de celle de l'acteur, du metteur en scène et du compositeur. Dans ce qui suit, nous nous contenterons d'indiquer que le cas de l'expérience de l'acteur a suscité traditionnellement une interrogation qui rend son expérience différente de celle du spectateur. L'imagination du spectateur est contemplative, tandis que celle de l'acteur doit faire fonctionner le processus de passage d'une impulsion à l'action sur la scène. Il y a chez l'acteur au moins deux formes différentes d'imagination active: celle qui lui permet une empathie avec un personnage fictif (avec Iago ou Othello, par exemple) et celle qui fait croire aux *si* des circonstances proposées pour faire surgir l'action.<sup>29</sup>

Chez Husserl, la *phantasia* est un acte objectivant qui, en soi, n'est ni émotionnel ni immédiatement axiologique. Mais elle peut en être le soubassement. Nous devons pouvoir isoler, en principe, l'aspect qui relève purement de la conscience d'image ou de la *phantasia*. La perspective de Husserl permet de répondre aux questions qui concernent le spectateur et qui sont du type: comment peut-il croire à l'histoire jouée sur scène et comment peut-il « vivre dans » ? Y a-t-il cependant un cas où cette imagination n'est pas seulement objectivante (comme à la rigueur chez le spectateur) et où elle est affective ? Oui, c'est le cas du comédien, qui fait usage dans son apprentissage du jeu théâtral d'un autre type d'imagination, cette fois-ci affective. Si nous prenons en compte le point de vue de l'acteur, nous aboutissons à des difficultés et à des problèmes que Husserl ne s'est pas posé en abordant le thème du jeu théâtral. Pour traiter ce sujet, nous allons prendre appui sur le paradoxe de comédien, en

---

<sup>29</sup> Le second type d'imagination propre à l'acteur pourrait porter le nom d'*induction*.

l'enrichissant par un témoignage d'acteur et metteur en scène, qui montre la persistance de la question.

## V. Le paradoxe du comédien

Qu'est-ce qu'un acteur ? A quoi a-t-il à faire ? Pendant la formation, les répétitions et les représentations théâtrales, l'acteur perçoit et imagine. Sa manière de vivre et d'agir sur scène s'accompagne d'une étrangeté. Par la voix d'Hamlet, Shakespeare qualifie l'acteur de monstre :

« Ô misérable rustre, esclave que je suis ! N'est-ce pas monstrueux que ce comédien, ici dans une pure fiction, dans le rêve d'une passion, puisse si bien soumettre son âme à sa propre pensée, que tout son visage s'enflamme sous cette influence, qu'il a des larmes dans les yeux, l'air de la folie, la voix brisée, et toute sa personne en harmonie des formes avec son idée ? Et tout cela, pour rien ! Pour Hécube ! Que lui est Hécube, et qu'est-il à Hécube, pour qu'il pleure ainsi sur elle ? »<sup>30</sup>

L'interrogation hamletienne éclaire les problèmes spécifiques du jeu théâtral. Hécube n'existe pas. Pourtant, cet inexistant suscite des réactions physiologiques concrètes chez le comédien. L'acteur oscille entre le réel et l'imaginaire, entre croyance et simulation.

« L'acteur en situation de jeu n'est pas seulement un homme qui agit sur scène et qui récite un texte. Sa conscience au monde diffère sensiblement de la nôtre. Sa situation par rapport au réel et à l'imaginaire a subi une transformation significative, profonde et originale. Tout en étant en parfaite possession de ses facultés mentales, il semble être la proie d'une hallucination volontaire. Perte de soi et totale lucidité...en même temps. Cela suffit à concentrer sur lui, et non sur le décor, sur les costumes ou encore sur les lumières, l'essentiel du fameux *mystère théâtral*. »<sup>31</sup>

<sup>30</sup> W. Shakespeare, *Hamlet*, traduction française de F.V. Hugo, Acte II, scène 2, Paris, Librairie Générale française, 1984, p. 57.

<sup>31</sup> Sham's, *L'acteur, entre réel et imaginaire*, Paris : L'Harmattan, 2003, p. 23. L'auteur de cette étude, Chamsiddine Benali - qui a choisi le pseudonyme « Sham's » - a dix-huit ans de pratique professionnelle dans le théâtre en tant qu'acteur, metteur en scène, auteur et directeur de troupe. Dans ce qui suit nous suivrons les remarques de Sham's sur la spécificité de l'existence de l'acteur. Nous commençons par le texte canonique de Diderot.

Le comédien doit faire croire au spectateur qu'il éprouve réellement les sentiments de son personnage. D'où le problème propre à l'acteur: doit-il éprouver les sentiments qu'il exprime, doit-il ressentir ce qu'il joue ? Quel est le rapport entre l'acteur et son personnage ? Comment le construit-il ? L'acteur est-il complètement happé par le personnage ou son jeu n'est-il que supercherie consciente ? Quel est l'usage de l'imagination dans l'expérience du jeu théâtral ?

Les réponses des théoriciens du théâtre divergent. Toutefois, l'origine du questionnement est commune. Les problèmes posés à la philosophie par le jeu de l'acteur ont donné lieu à la prise de position de Diderot à propos du « paradoxe du comédien ». Notre étude nous conduira à rencontrer et à aborder la thèse contenue dans le *Paradoxe sur le comédien* de Diderot.<sup>32</sup>

Étymologiquement, le sens du mot « paradoxe » est celui d'une affirmation qui va contre l'opinion communément admise. Un second sens du terme désigne une contradiction qui paraît défier la logique, par exemple un « cercle carré ». Sous la forme du paradoxe Diderot critique la perspective de Sticotti,<sup>33</sup> qui défend l'adéquation entre les sentiments réels de l'acteur et ceux impliqués par le rôle. Dans le *Paradoxe du comédien*, Diderot pose les problèmes de l'original, de la copie, de la création et de l'imitation du personnage. La théorie adoptée par Diderot est celle de l'imitation d'un modèle idéal. Diderot prône la maîtrise du pouvoir du théâtre et de l'apparence théâtrale. Il distingue entre grands comédiens, aptes à jouer tous les personnages et simples acteurs à répertoire restreint :

<sup>32</sup> Denis Diderot, *Entretiens sur Le Fils naturel. De la poésie dramatique. Paradoxe sur le comédien*, Ed. Jean Goldzink, Paris : GF Flammarion, 2005, (Abrégé PC), p. 273. Le *Paradoxe* est l'œuvre que Diderot a le plus souvent remaniée. Le premier état du texte est composé en novembre 1769, aussitôt après *Le Rêve d'Alembert*, dont *Le Paradoxe du comédien* apparaît comme une illustration. Le problème de la sensibilité du comédien n'est qu'un cas particulier de la théorie de la sensibilité développée dans *Le Rêve*. Le comédien doit prendre conscience de la dualité de l'homme, qui est un être double sur le plan biologique, régi à la fois par le cerveau et par le diaphragme (considéré à l'époque comme le siège physiologique de la sensibilité). Diderot remanie incessamment l'ouvrage, en développant certains points et en nuancant d'autres. Ce n'est qu'en 1830 que paraîtra la version définitive, à titre posthume.

<sup>33</sup> Acteur et traducteur d'un livre de Aaron Hill, *Garrick ou les acteurs anglais, ouvrage contenant des réflexions sur l'art dramatique, sur l'art de la représentation et le jeu des acteurs*, Paris, 1769. Aaron Hill avait lui-même adapté en anglais, sous le titre *The Actor or a treatise on the Art of Playing* (1750) le livre français de Rémond de Sainte-Albine, *Le Comédien* (1747).

« C'est à la nature à donner les qualités de la personne, la figure, la voix, le jugement, la finesse. C'est à l'étude des grandes modèles, à la connaissance du cœur humain, à l'usage du monde, au travail assidu, à l'expérience, et à l'habitude du théâtre, à perfectionner le don de nature. Le comédien imitateur peut arriver au point de rendre tout passablement ; il n'y a rien à louer, ni à reprendre dans son jeu ».<sup>34</sup>

Chez Aristote, la poétique est envisagée uniquement du point de vue du compositeur. Diderot introduit l'idée d'une poétique de l'acteur et traite pour la première fois de la nature de l'acteur, de son *ingenium* et de ses dispositions. Dans sa conception du théâtre, il y a un refus de livrer l'acteur aux sentiments du personnage et d'être pris par les apparences. Le bon comédien ne se caractérise pas tant par sa sensibilité que par son jugement. Il doit être un « spectateur froid et tranquille » de son propre rôle. Ce n'est qu'ainsi qu'il peut imiter le personnage et susciter chez le spectateur l'illusion dramatique la plus parfaite. Il y a chez Diderot refus d'un théâtre où on se livrerait de manière irréfléchie aux sentiments des personnages. Il reproche aux comédiens de se remettre à leur sensibilité d'être inégaux et de manquer l'unité du caractère qu'ils doivent imiter :

« Si le comédien était sensible, de bonne foi lui serait-il permis de jouer deux fois de suite un même rôle avec la même chaleur et le même succès ? Très chaud à la première représentation ; il serait épuisé et froid comme un marbre à la troisième. [...] S'il est lui quand il joue, comment cessera-t-il d'être lui ? S'il veut cesser d'être lui, comment saisira-t-il le point juste auquel il faut qu'il se place et s'arrête ? Ce qui me confirme dans mon opinion, c'est l'inégalité des acteurs qui jouent d'âme. Ne vous attendez de leur part à aucune unité ; leur jeu est alternativement fort et faible, chaud et froid, plat et sublime. Ils manqueront demain l'endroit où ils excellent aujourd'hui ; en revanche, ils excelleront dans celui qu'ils auront manqué la veille. Au lieu que le comédien qui jouera de réflexion, d'étude de la nature humaine, d'imitation constante d'après quelque modèle idéal, d'imagination, de mémoire, sera un, le même à toutes les représentations, toujours également parfait [...]. c'est une glace toujours disposée à montrer les objets et à les montrer avec la même précision, la même force et la même vérité. Ainsi que le poète, il va sans cesse puiser dans le fonds

---

<sup>34</sup> Denis Diderot, *PC*, p. 273.



inépuisable de la nature, au lieu qu'il aurait bientôt vu le terme de sa propre richesse».<sup>35</sup>

Le rôle de l'imagination de l'acteur est de permettre, sous le contrôle du jugement, de saisir et de construire le modèle idéal du personnage, qui ne saurait pas être inspiré par le réel, trop familier et inadéquat.

Au sujet des qualités premières d'un grand comédien, Diderot s'oppose à Sticotti et affirme l'importance essentielle du jugement. L'enjeu est de faire dépendre l'apparence théâtrale de la saisie réfléchie d'idéaux plutôt que des émotions du comédien :

« le point important, sur lequel nous avons des opinions tout à fait opposées, votre auteur [Sticotti, adaptateur de Rémond de Sainte-Albine via Angleterre] et moi, ce sont les qualités premières d'un grand comédien. Moi, je lui veux beaucoup de jugement ; il me faut dans cet homme un spectateur froid et tranquille; j'en exige, par conséquent, de la pénétration et nulle sensibilité, l'art de tout imiter, ou, ce qui revient au même, une égale aptitude à toutes sortes de caractères et de rôles. – Nulle sensibilité ! – Nulle. »<sup>36</sup>

Le raisonnement est le suivant : il y aurait une opposition frontale sur la définition de ce qui fait le grand comédien. La qualité première de celui-ci est le jugement, l'intelligence, l'esprit. Ce don dépend de la nature mais il est à perfectionner assidûment. Or il n'y a pas de jugement viable sans froideur, sans l'extériorité « tranquille », lucide du « spectateur » (observateur étranger à ce qu'il observe). Le bon comédien demeure impeccablement à distance de ce qu'il représente sans du tout le vivre. Le grand comédien doit savoir tout jouer (c'est la différence connue entre le comédien polyvalent et le simple acteur, cantonné, spécialisé). Or comment sa sensibilité d'individu concret pourrait nourrir et investir autant de rôles différents ? Et comment pourrait-il éprouver réellement tant de passions aussi vives et différentes – différences entre personnages et différences incessantes dans le même rôle et souvent dans la même scène. Comment, réduit à son fonds propre, pourrait-il progresser ? Le grand comédien est donc parfaitement insensible, détaché et maître de lui, plus apte à réfléchir

---

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 276.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 275.

qu'à sentir. Il ne sent rien, parce-que sa fonction est de faire sentir aux autres. Il n'éprouve pas les sentiments de son personnage, il les joue. Il se vide de lui-même pour offrir aux spectateurs un personnage fictif apte alors à les remplir des émotions qu'il réprime en lui, sauf à faillir. Il atteint la beauté en fixant un « modèle idéal » de chaque rôle, - « mannequin », « fantôme » qui, assurant au jeu cohérence, permanence et vérité, le fait accéder à la véritable beauté réfléchie de l'art.

### Conclusion

Analysant pendant la période 1904/1905 les actes objectivants primaires selon le schéma appréhension-contenu d'appréhension, Husserl constate la néantité des objets de l'imagination et l'oppose à la perception. Toutefois, les découvertes liées au déroulement temporel des vécus, datant de la période de Göttingen l'amènent, en 1907, à s'intéresser pour la première fois non seulement aux actes mais aussi à l'enchaînement des actes. Dans *Chose et espace*, Husserl applique les résultats obtenus à propos de la conscience du temps à la perception. Il introduit ainsi le concept d'expérience comme synthèse continue de perceptions. Il est possible qu'en 1907 il tire les mêmes conclusions sur l'imagination mais qu'il ne les exprime que plus tard, en 1918. Observant qu'il peut y avoir des déroulements de *phantasia* dès lors que les actes s'enchaînent et concordent, Husserl considère que le critère pour le « faire expérience » est respecté. Par conséquent, en sus de l'expérience perceptive donatrice originaire, il admet l'existence d'une quasi expérience en imagination. Le résultat de cette évolution est la mise en parallèle de l'attitude d'expérience et de l'attitude de *phantasia*. Une des applications de ces résultats est la possibilité de décrire l'expérience du spectateur au théâtre comme une double appréhension, à la fois perceptive et imaginative. Le spectateur fasciné par le jeu vit dans la *phantasia* perceptive, il « fait expérience sans être dans l'attitude d'expérience ». Sur l'autre pan de l'expérience théâtrale, l'expérience de l'acteur pose des problèmes spécifiques à la phénoménologie du point de vue de l'usage de l'imagination et de ses modes de conscience. Au moment de l'apprentissage, l'acteur s'habitue à avoir une double conscience. Lors de la répétition, il potentialise cette dualité, en la circonscrivant à un rôle. Bien que son expérience soit duale,

perceptive et imaginaire, elle est unifiée en une seule et même expérience, cohérente et continue.

### Bibliographie

1. Diderot, Denis (1769), *Entretiens sur Le Fils naturel. De la poésie dramatique. Paradoxe sur le comédien*, éd. Jean Goldzink, Paris : GF Flammarion, 2005.
2. Husserl, Edmund (1928) *Idées directrices pour une philosophie et une phénoménologie pure. Tome I*, tr. fr. Paul Ricœur, Paris: Gallimard, 1950.
3. Husserl, Edmund (1973) *Ding und Raum, Vorlesungen 1907*, The Hague: Martinus Nijhoff; *Chose et espace. Leçons de 1907*, tr. fr. Jean-François Lavigne, Paris: P.U.F., 1989.
4. Husserl, Edmund (1980) *Phantasia, conscience d'image, souvenir. De la phénoménologie des présentifications intuitives. Textes posthumes (1898-1925)*, tr. fr. par Raymond Kassis et Jean-François Pestureau, Grenoble: Millon, 2002.
5. Husserl, Edmund (2004), *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, Dordrecht: Springer; rééd. dans *Phénoménologie de l'attention*, textes réunis, traduits et présentés par Natalie Depraz, Paris: Vrin, 2009.
6. Shakespeare, William, *Hamlet* (1603), tr. fr. par F.V. Hugo, Paris: Librairie Générale française, 1984.
7. Sham's (2003), *L'acteur, entre réel et imaginaire*, Paris: L'Harmattan.



## LES « POTENTIALITÉS DE LA VIE INTENTIONNELLE » ET LA CONSCIENCE INACTUELLE

Claudia-Cristina Șerban\*

### Title in English:

The “Potentialities of Intentional Life” and Inactual Consciousness

### Abstract

*My aim in this article is to examine Husserl’s comprehension of the “potentialities of intentional life” in the Cartesian Meditations. These potentialities are introduced in deep connection with a new vision of intentionality as horizon intentionality, and of experience as synthesis. And because synthesis involves time and time means inner consciousness, the intertwining between actuality and potentiality highly regards consciousness in itself. An analysis of Husserl’s description of the ego in the Ideen in terms of actuality and potentiality thus becomes required in order to characterize, through these concepts, the life of consciousness itself.*

**Keywords:** Husserl, potentiality, actuality, horizon, synthesis.

Le présent article se propose de s’interroger sur le sens et la portée de la thèse husserlienne d’une « potentialité de la vie intentionnelle », pour reprendre l’expression présente dans le titre du § 19 des *Méditations cartésiennes*. Cette thèse équivaut tout d’abord à un élargissement

---

\* Claudia-Cristina Șerban est agrégée de philosophie et est actuellement doctorante contractuelle à l’Université Paris-Sorbonne (Paris IV). E-mail: claudia.cristina.serban@gmail.com

hautement significatif de l'intentionnalité au-delà des seuls vécus actuels<sup>1</sup>, et une de mes ambitions sera de montrer qu'elle nous confronte même à un remaniement profond de la théorie de l'intentionnalité. Dans le cadre prescrit par cette théorie, la potentialité dont parle Husserl prend la forme d'une visée de l'inactuel et plus radicalement d'un auto-dépassement continu de toute visée qui fait signe, nous allons le voir, vers la structure d'horizon comme constitutive de toute conscience et de toute expérience. Mais d'autre part, outre la visée de l'inactuel qui en représente le versant en quelque sorte objectif, les potentialités de la vie intentionnelle nous renvoient également, de façon tout aussi décisive, à une nouvelle figure de la conscience, elle-même inactuelle, que Husserl décrit surtout au premier et au deuxième tome de ses *Idées directrices*. C'est cette possibilité d'une inactualité de la conscience qui fournit, à mes yeux, au moins en partie, le versant subjectif du concept de potentialité, abondamment traité par les *Ideen* mais moins abordé par les *Méditations*. Je me propose aujourd'hui d'explorer ces deux dimensions ouvertes par la mise en avant des potentialités de la vie intentionnelle, et pour indiquer le trait d'union qui me permettra de les tenir ensemble, je vais souligner dès maintenant le fait que la potentialité qui entoure chaque vécu et chaque conscience et constitue leur horizon n'est aucunement de part en part indéterminée ou arbitraire, elle est loin d'avoir le statut d'une « virtualité vide », mais se fait connaître le plus souvent comme « possibilité motivée ».<sup>2</sup> Mais comment se détermine alors cette potentialité et qu'est-ce qui motive les possibilités qui s'esquissent en elle? En répondant à cette question relative à la teneur des

---

<sup>1</sup> A l'intérieur des *Méditations cartésiennes*, le thème des potentialités de la vie intentionnelle a cependant une portée beaucoup plus vaste que je ne vais pas pouvoir explorer ici. Il lui revient notamment un rôle crucial dans la démarche de la *Cinquième Méditation* : voir, surtout, le § 46, « La spécificité comme sphère des actualités et des potentialités des vécus », et le § 53, « Les potentialités de la sphère primordiale et leur fonction constitutive dans l'appréhension de l'autre ». Le lien entre potentialité et expérience d'autrui est analysé par Klaus Wiegand dans son étude *Husserls Begriff der Potentialität. Eine Untersuchung über Sinn und Grenze der transzendentalen Phänomenologie als universal Methode*, Bonn : Bouvier, 1984 (en particulier la quatrième partie: « Potentialität und Intersubjektivität »).

<sup>2</sup> Pour le concept de motivation, je renvoie à l'étude classique de Bernhard Rang, *Kausalität und Motivation. Untersuchungen zum Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*, La Haye: Martinus Nijhoff, 1973 (en particulier, le chapitre IV: « Horizontintentionalität und Wahrheit an sich », qui offre une excellente analyse de la possibilité motivée).

potentialités de la vie intentionnelle, nous pourrions sans doute également décider si elle se trouve véritablement sur un pied d'égalité avec la conscience et l'intentionnalité actuelles.<sup>3</sup>

## I. Les « potentialités de la vie intentionnelle »

### a) Potentialité et horizon

Au § 19 des *Méditations cartésiennes*, intitulé précisément « Actualité et potentialité de la vie intentionnelle », Husserl présente la thèse des potentialités intentionnellement prétracées au sein de chaque vécu actuel tant comme « un nouveau trait fondamental de l'intentionnalité »<sup>4</sup> que comme la source d'un renouveau méthodologique incontournable pour la description et l'analyse phénoménologiques. L'importance et le sérieux de ces considérations se confirment si l'on tient compte du rôle architectonique crucial de ce § 19 dans la genèse des *Méditations*, rôle incontestable dans la mesure où ses développements fournissaient un des plus importants noyaux des *Conférences de Paris* tenues par Husserl en Sorbonne le 23 et le 25 février 1929. Dans ces conférences déjà, Husserl avait souligné le caractère fondamental de la potentialité de la vie et le fait qu'elle est « tout aussi essentielle que son *actualité* »,<sup>5</sup> en présentant cette thèse comme une « idée tardive »<sup>6</sup> qui impose « une méthode totalement

<sup>3</sup> En effet, si Husserl maintient toujours une parfaite complémentarité de l'actualité et de la potentialité, le plus souvent la potentialité et la conscience inactuelle apparaissent comme secondaires, voire dérivées par rapport à l'actualité. Pour cette raison, leur rapport exact est à préciser.

<sup>4</sup> Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et Les Conférences de Paris*, trad. par Marc de Launay, Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 1994, p. 90 (Hua I, p. 82).

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 18 (Hua I, p. 18).

<sup>6</sup> Les *Méditations* renonceraient à cette caractérisation de la thèse des potentialités comme découverte tardive. Selon une conversation relatée par Dorion Cairns du début des années '30, Husserl l'aurait plutôt revendiquée par la suite comme une idée déjà bien ancienne : « Je lui parlais des récentes conférences où Becker opposait à ce qu'il présentait comme étant la notion husserlienne de possibilité, réduite à la 'pure possibilité', la notion heideggérienne de possibilité comme potentialité, *Vermögen*. Naturellement, Husserl fut étonné que quelqu'un ait pu avancer une distinction entre lui et Heidegger sur ce point. Depuis quinze ans au moins, il fait usage de la notion de possibilité comme potentialité – il avait même coutume d'employer le terme de *Vermöglichkeit* pour exprimer la libre potentialité de l'ego » (Dorion Cairns, *Conversations avec Husserl et Fink*, trad. par Jean-Marc Mouillie, Grenoble : Jérôme Millon, 1997, *Conversation du 11/ 7/ 1931*, pp. 84-85).

nouvelle ».<sup>7</sup> Pour anticiper un peu, nous pouvons déjà dire que les potentialités de la vie intentionnelle s'attestent comme fondamentales dans la mesure où elles sont censées prouver que toute intentionnalité est, de façon constitutive, intentionnalité d'horizon.<sup>8</sup> Mais voyons d'abord de quelle façon la potentialité est introduite par Husserl en tant que *ratio cognoscendi*, si je puis dire, de la structure d'horizon.<sup>9</sup> Je vais citer le texte des *Conférences de Paris*, qui me semble sur ce point plus radical que sa réécriture au sein du § 19 des *Méditations* :

Mais, outre cela, et tout aussi essentielle que son *actualité*, c'est la *potentialité* de la vie qui est fondamentale et qui n'est nullement une virtualité vaine. Tout *cogito*, une perception extérieure ou une remémoration, etc., par exemple, véhicule en soi et de manière décelable une potentialité qui lui est immanente : celle de vécus possibles, référables à un même objet intentionnel, réalisables pour le moi et à partir de lui. En chaque *cogito* nous découvrons, comme le dit la phénoménologie, des *horizons* en un sens différent. La perception progresse et trace un horizon d'attente comme horizon de l'intentionnalité, elle fait signe vers ce qui s'y manifeste comme perçu, donc elle désigne des séries de perceptions. Mais chacune introduit des potentialités, comme "je pourrais regarder là-bas au lieu de regarder là", je pourrais orienter autrement le cours de la perception du même perçu.<sup>10</sup>

Ce texte extrêmement dense a le mérite d'ouvrir vers les implications multiples et riches de la thèse des potentialités intentionnelles. Tout d'abord, il est manifeste que la présence de potentialités est constitutive pour tout vécu, quelque soit son espèce, et elle se traduit par le renvoi nécessaire du vécu actuel aux vécus possibles qui sont susceptibles

---

<sup>7</sup> Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et Les Conférences de Paris*, p. 19 (Hua I, p. 19).

<sup>8</sup> La centralité de l'intentionnalité d'horizon est explicitement soulignée par Husserl au § 19 des *Méditations* (*ibidem*, p. 83, Hua I, p. 91).

<sup>9</sup> Le texte incontournable sur l'horizon comme structure de l'expérience est le § 8 d'*Expérience et jugement*. C'est là que Husserl développe également le dédoublement de l'horizon en interne et externe (Husserl, Edmund, *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, trad. par Denise Souche-Dagues, Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 2000, 1970, pp. 36-45).

<sup>10</sup> Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et Les Conférences de Paris*, p. 19 (Hua I, pp. 18-19).



de le prolonger et de le compléter. Cette préfiguration des vécus possibles est nécessairement donnée pour deux raisons : non seulement parce qu'aucun vécu n'épuise son objet intentionnel (et d'autant moins le champ de notre expérience), mais surtout parce que, dans chaque vécu actuel, le moi s'atteste comme la source d'une potentialité indéfinie d'autres vécus. Il nous faut ainsi reconnaître dès maintenant, et c'est un point essentiel sur lequel je vais revenir, que les « potentialités de la vie intentionnelle » trouvent leur fondement tant du côté de l'objet de l'acte et de son mode de donation, que du côté du moi qui vit dans ces vécus et en est le sujet.

Pour en venir maintenant à une autre indication importante fournie par l'extrait que je viens de citer, c'est la correspondance établie par Husserl entre potentialité et horizon<sup>11</sup> qui doit être soulignée. C'est en effet la structure d'horizon<sup>12</sup> de chaque *cogito* et de chaque expérience qui fait qu'ils s'accompagnent d'un halo irréductible de potentialités. De façon très significative, l'horizon de l'intentionnalité qui est ici évoqué (et qui veut surtout dire que l'intentionnalité est de façon constitutive intentionnalité d'horizon<sup>13</sup>) se trouve immédiatement qualifié d'horizon d'attente pour montrer que tout acte intentionnel regarde déjà vers son avenir et que c'est en ce sens qu'il enveloppe des potentialités. La structure d'horizon des vécus comme les potentialités qu'ils englobent mobilisent donc la considération de la temporalité intrinsèque de chaque acte et de chaque expérience. Et les potentialités de la vie intentionnelle sont pour cette raison éminemment des potentialités du flux de la conscience, dans la mesure où la façon dont ce flux se temporalise en fait un entrelacement nécessaire d'actualités et de potentialités.

<sup>11</sup> « Les horizons sont des potentialités esquissées », affirme Husserl au § 19 des *Méditations* (*ibidem*, p. 82, Hua I, p. 90).

<sup>12</sup> Pour une étude approfondie du concept d'horizon, je renvoie aux articles suivants : Helmut Kuhn, « The Phenomenological Concept of Horizon », in Marvin Farber (éd.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge, Massachusetts : Harvard University Press, 1940, pp. 106-123, et Fausto Tomassini, « Expérience et horizon chez Husserl : contextualité et synthèse à partir du concept de "représentation vide" », *Studia phaenomenologica* IX/ 2009, pp. 455-476.

<sup>13</sup> « Ainsi, à toute conscience en tant qu'elle est conscience de quelque chose appartient la propriété essentielle, non seulement de pouvoir parcourir des modes de conscience toujours nouveaux [...], mais aussi d'en être capable uniquement selon la modalité de cette intentionnalité d'horizon » (Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et Les Conférences de Paris*, p. 83, Hua I, p. 91).

### **b) Potentialité et synthèse**

Dans l'économie interne de la *Deuxième Méditation cartésienne*, la thèse des potentialités de la vie intentionnelle est intégrée dans un cadre théorique plus vaste qui est celui de la synthèse. Au § 17, le thème éminemment kantien de la synthèse fait son apparition pour nommer la « forme originelle de la conscience »<sup>14</sup> et c'est dans ce contexte que s'annonce un remaniement très significatif de la théorie de l'intentionnalité, dans la mesure où Husserl y souligne avec force que c'est à la synthèse qu'il revient d'éclairer le vrai sens de l'intentionnalité. Je cite ce passage important :

Seule la mise en lumière de la spécificité de la synthèse rend féconde la présentation du *cogito*, du vécu intentionnel, comme conscience de, et par conséquent aussi la découverte significative de Franz Brentano, à savoir que l'intentionnalité est le caractère descriptif fondamental des phénomènes psychiques.<sup>15</sup>

Le nouvel éclairage jeté par la problématique de la synthèse sur le sens de l'intentionnalité revient précisément à présenter sous un nouveau jour le fait que tout acte intentionnel est agencé de façon synthétique, qu'il comprend plusieurs moments, plusieurs stades qu'il s'agit de tenir ensemble en montrant qu'ils s'intègrent dans l'unité d'une synthèse.

Il est pourtant légitime de se demander qu'est-ce qui prescrit un tel déroulement synthétique à l'acte intentionnel. L'exemple pris ici par Husserl, celui de la perception du cube, peut laisser croire que c'est principalement le caractère spatial de son objet qui en est responsable : s'agissant d'une perception externe qui s'effectue essentiellement par esquisses,<sup>16</sup> la synthèse est incontestablement requise en vue de

---

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 84 (Hua I, p. 77).

<sup>15</sup> *Ibidem.*, p. 86 (Hua I, p. 79).

<sup>16</sup> La caractérisation husserlienne de la perception externe est d'une importance capitale pour la problématique des potentialités. Néanmoins, puisque je privilégie dans ce travail le « versant subjectif » du problème, je ne vais pas procéder ici à son analyse détaillée. Les repères cruciaux sur ce sujet se trouvent tout d'abord dans *Ding und Raum* (Hua XVI, en français *Chose et espace. Leçons de 1907*, trad. par Jean-François Lavigne, Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 1989). Pour une présentation synthétique et éclairante, je renvoie à l'article de Rudolf Bernet, « Finitude et téléologie de la perception », *Kairos* 5/ 1994, pp. 13-30.

l'intégration de la série d'esquisses perceptives dans l'unité et l'identité d'un même objet intentionnel, l'objet visé par l'acte. Et très précisément, il est clair ici en quel sens la synthèse en tant que caractéristique de l'acte intentionnel total et plénier est une synthèse qui englobe, comme ses moments, des actualités et des potentialités du vécu : ce qui est actuellement présent, c'est toujours seulement une esquisse, un aspect de l'objet, alors que les autres et, surtout, l'objet en son entier sont constamment co-visés mais ne sont présents qu'à titre de potentialités de la perception actuelle. De cette manière, dans le cadre de cet exemple, les potentialités mises en jeu par l'acte perceptif renvoient essentiellement à un excès de la visée<sup>17</sup> sur la donnée perceptive : la perception de l'objet vise constamment plus que ce qui est donné en elle, et cela parce que le donné actuel se limite toujours à une simple perspective partielle sur l'objet.

Il s'agit d'une situation phénoménologique dont Husserl avait pleinement pris conscience dans la *Sixième Recherche Logique*, comme le montre la fin du § 10 qui reconnaissait déjà le rapport particulier qui existe, dans le cadre de toute perception, entre l'intention totale qui a la chose pour corrélat et les intentions partielles qui visent seulement des moments ou des parties de la chose. Si elle n'était pas explicitement caractérisée comme synthétique, l'intention totale suffisait néanmoins pour attester le

---

<sup>17</sup> Cet excès de la visée est éminemment un excès du sens (*Erfahrung und Urteil* parle, au § 8, de *Sinnestranszendenz*), ce pourquoi il est tout à fait légitime de caractériser la téléologie de la perception, non pas tant comme une téléologie de la plénitude intuitive que comme une téléologie du sens (et même du sens noématique) : « L'objet est pour ainsi dire un pôle d'identité, sans cesse conscient avec un sens prévisé qui est à réaliser » (Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et Les Conférences de Paris*, p. 83, Hua I, p. 91). La réalisation du sens est à comprendre en outre comme une progression dans la détermination, et les potentialités du vécu correspondent précisément au halo d'indétermination de l'objet. Toutefois, dès *Chose et espace* Husserl est bien conscient du fait que la « détermination définitive de l'objet » est une « tâche infinie » (Edmund Husserl, *Chose et espace. Leçons de 1907*, p. 166, Hua XVI, p. 134), ce qui revient à dire que les potentialités sont, de fait, irréductibles. Cette considération sert à Husserl dans les compléments de 1913 à la *Sixième Recherche Logique* pour donner un nouveau sens à la définition kantienne du phénomène comme « *unbestimmte Gegenstand der empirischen Anschauung* » : l'objet de l'intuition empirique est indéterminé parce que de multiples (« *unendliche* », dit Husserl) possibilités de détermination restent toujours ouvertes en ce qui le concerne (Edmund Husserl, *Husserliana*, Band XX/ I : *Logische Untersuchungen Ergänzungsband*, erster Teil: *Entwürfe zum Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen* (Sommer 1913), hrsg. von Ulrich Melle, Dordrecht: Kluwer, 2002, § 42, p. 162).

fait que « la conscience peut aller au-delà de ce qui est véritablement vécu. Elle peut, pour ainsi dire, viser au-delà, et la visée peut se remplir ».<sup>18</sup> Mais, dans le contexte de la *Sixième Recherche Logique*, cet auto-dépassement de la visée intervient surtout comme une preuve du fait que la perception est tissée de composantes signitives, et celles-ci sont là pour montrer que « le domaine de la signification est beaucoup plus vaste que celui de l'intuition ».<sup>19</sup> L'idéal de la plénitude intuitive formulé par Husserl à cet endroit invite en même temps à faire la part du contenu intuitif et du contenu signitif, afin d'obtenir, que ce soit seulement à titre de simple abstraction, le contenu intuitif dans toute sa pureté. Les visées conjointes qui attendent encore leur remplissement à côté de la visée remplie sont précisément ce qui trouble la pureté du contenu intuitif et, pour cette raison, la progression du remplissement a pour but de les biffer. Et même, tout en reconnaissant que ces visées signitives encore vides visent conjointement le même objet, donc qu'il s'agit d'une *Mitmeinung*, Husserl hésite à y voir une relation essentielle<sup>20</sup> pour l'être du vécu, dans la mesure où il explique ces visées vides par un phénomène d'association « par contiguïté ».<sup>21</sup> Cette *Mitmeinung* n'est donc pas encore la *Mehrmeinung*<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Edmund Husserl, *Recherches logiques*, Tome III : *Eléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance (Recherche VI)*, trad. par Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Scherer, Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 1963, p. 57 [41].

<sup>19</sup> *Ibidem*, § 63, p. 230 [192].

<sup>20</sup> Les compléments à la *Sixième Recherche Logique* font un pas important en ce sens par l'investissement du concept de halo en relation avec celui de représentation vide. En effet, lorsque le vide est réévalué en termes de halo, il devient possible d'apercevoir « le mode de l'entrelacement et de la motivation de l'invisible dans sa relation avec le visible (*Verfluchtung und Motivation des Unsichtigen in Beziehung auf das Sichtige*) » (Edmund Husserl, « La représentation vide », trad. par Jocelyn Benoist in : Husserl, Edmund, *La représentation vide suivi de Les Recherches logiques, une œuvre de percée*, sous la dir. de Jocelyn Benoist et Jean-François Courtine, Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 2003, pp. 11-36, p. 14, Hua XX/ 1, p. 143). Par là, c'est implicitement l'entrelacement de l'actuel et du potentiel qui est reconnu comme nécessaire.

<sup>21</sup> « C'est ainsi que, d'une manière purement phénoménologique, dans l'intuition d'une perception de chose ou d'une image nous faisons, en effet, distinction entre ce qui, de l'objet, apparaît effectivement dans le phénomène, la seule "face" sous laquelle il se présente à nous, et ce à quoi cette présentation fait défaut, ce qui n'est pas présenté mais caché par d'autres objets phénoménaux, etc. Manifestement cela veut dire – l'analyse phénoménologique le confirme incontestablement dans certaines limites – que même des éléments *non* présentés sont visés conjointement (*mitgemeint*) dans la représentation

dont parlent les *Méditations*. Et c'est précisément en tant qu'elles sont inessentiellles que les visées conjointes doivent être réduites en vue de la réalisation de l'idéal de la plénitude intuitive qui correspond à l'intuition pure. Celle-ci

[...] ne renferme *absolument aucun* contenu signitif. Tout en elle est plénitude ; aucune partie, aucune face, aucune détermination de son objet qui ne nous soit présentée intuitivement, aucune qui ne soit visée qu'indirectement et implicitement. Non seulement tout ce qui est présenté est visé (ce qui est une proposition analytique), mais encore tout ce qui est visé est aussi présenté.<sup>23</sup>

Mais pour obtenir une telle intuition pure, il faut précisément réduire les composantes signitives de la visée en transformant, par la dynamique du remplissement, leur vide en plénitude, ou en les écartant si elles ne peuvent pas être remplies.<sup>24</sup> Qui plus est, la plénitude intuitive qui est ici en question correspond, selon toute apparence, à une pure actualité et elle revient donc, implicitement, à une considération des « potentialités du vécu » comme inessentiellles. Lorsque « tout ce qui est visé est

---

intuitive, et qu'il faut, par conséquent, attribuer à celle-ci un ensemble de composantes signitives. Nous devons d'abord faire abstraction de ce contenu si nous voulons obtenir le contenu *intuitif* dans toute sa pureté. Ce dernier confère au contenu présentatif son rapport direct avec des moments correspondants de l'objet et c'est seulement par contiguïté que viennent s'y rattacher les intentions nouvelles en tant, par conséquent, qu'intentions médiatees de type signitif » (Edmund Husserl, *Recherches logiques*, Tome III : *Eléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance (Recherche VI)*, § 23, pp. 102-103 [80]).

<sup>22</sup> Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et Les Conférences de Paris*, p. 84 (Hua I, p. 92). La *Mehrmeinung* intervient au § 20 dans le contexte de la mise à jour de la spécificité de l'analyse intentionnelle, dont la tâche est de « dévoiler les potentialités *impliquées* dans les actualités de la conscience » : « L'analyse intentionnelle est guidée par le savoir fondamental que tout *cogito* est, en tant que conscience, et, au sens le plus large, visée de son objet, mais que cet objet visé de manière présomptive est, à chaque instant, plus (il est visé de manière présomptive avec un plus) que ce qui est explicitement visé à chaque instant » (*ibidem*).

<sup>23</sup> Edmund Husserl, *Recherches logiques*, Tome III : *Eléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance (Recherche VI)*, p. 104 [81].

<sup>24</sup> Dans la *Sixième Recherche Logique*, cette purification de l'intuition ne concerne pas seulement ses composantes signitives, car elle s'étend également aux composantes imaginatives. Ce qu'elle vise donc sous le titre d'intuition pure est par conséquent la perception pure, *reine Wahrnehmung* (*ibidem*).

présenté », il n’y a en effet plus lieu pour une quelconque visée de l’inactuel.

Or, la mise en avant, dans les *Méditations cartésiennes*, du thème de la synthèse afin d’éclairer le sens de l’intentionnalité implique, comme j’ai déjà pu le suggérer, une réévaluation fondamentale de la fonction des potentialités du vécu, pour autant que la synthèse représentée par l’intention totale de l’acte est *eo ipso* synthèse de l’actuel et de l’inactuel, de l’actuel et du potentiel. Et la potentialité est désormais constitutive parce qu’elle est irréductible : le remplissement de l’intention totale ne pourra jamais prendre la forme d’une perception pure, mais il sera au contraire toujours un entrelacement de perceptions actuelles et potentielles,<sup>25</sup> et donc de présentation et d’apprésentation. Car même en ayant fait le tour complet de l’objet spatial, la synthèse des perceptions partielles ainsi obtenues reste à faire, et en ce point la spatialité de l’objet rencontre, comme source nouvelle de potentialités irréductibles, la temporalité de la synthèse,<sup>26</sup> dimension passée sous silence par les analyses de la *Sixième Recherche Logique* que je viens d’invoquer. Le privilège explicatif de la perception externe et de la structure de renvoi qui la caractérise ne doit ainsi pas

---

<sup>25</sup> Plus loin encore, l’horizon interne (relatif à l’objet) de la perception doit être complété par son horizon externe, qui ouvre l’acte vers l’entourage de l’objet et en définitive vers l’horizon total du monde. Par son horizon externe, tout acte intentionnel vise ainsi implicitement le monde. Par cette conséquence de sa théorie des deux horizons d’expérience, interne et externe (exposée tant au § 8 d’*Expérience et jugement* que dans *Philosophie première* II, 49<sup>e</sup> leçon), Husserl s’éloigne donc considérablement de la compréhension canonique de l’intentionnalité comme relation à l’objet, et montre en même temps une proximité insoupçonnée par rapport à la transcendance heideggérienne.

<sup>26</sup> Le problème crucial, que je ne vais pas pouvoir aborder ici, est certes celui de l’articulation de la spatialité et de la temporalité, ou de la finitude de l’expérience externe et de celle de l’expérience interne. Au premier tome des *Idées directrices*, Husserl reconnaît les deux tout en refusant de les situer sur le même plan : « Finalement le flux total de mon vécu est une unité de vécu qu’il est impossible par principe de saisir adéquatement dans sa pleine unité [...]. Mais *cette* incomplétude, cette “imperfection” que comporte l’essence de la perception du vécu est par principe différente de celle que recèle l’essence de la perception “transcendante” » (Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, tome I : *Introduction générale à la phénoménologie*, trad. par Paul Ricoeur, Paris : Gallimard, 1950, p. 144, Hua III/ 1/ 1, p. 103). Plus précisément, il s’agit ici de maintenir que le flux du vécu, en dépit de l’inadéquation qui lui est propre (en l’occurrence, le fait qu’il soit à son tour, tout comme l’expérience externe, un entrelacement d’actualités et de potentialités), ne donne pas moins un *absolu*.

occulter le fait que, s'il y a une forme universelle de la synthèse, c'est celle de la temporalité transcendantale immanente à la conscience.<sup>27</sup>

### c) Potentialité et temporalité

Une fois mise à jour la « synthèse universelle du temps transcendantal »,<sup>28</sup> il devient hautement manifeste en quoi la « potentialité de la vie intentionnelle » (que les *Méditations* thématiseront immédiatement après) est essentielle : en tant que temporelle, non seulement toute synthèse, donc toute intentionnalité s'atteste comme un entrelacement d'actualités et de potentialités, mais il est désormais clair pourquoi l'actualité ne peut jamais être donnée à l'état pur. En tant que pure, elle serait seulement une abstraction : étant le pendant rigoureux de la ponctualité du maintenant, l'actualité est à son tour toujours ponctuelle – un noyau ponctuel entouré d'un halo de renvois vers des potentialités du passé et du futur.<sup>29</sup> La synthèse d'actualités et de potentialités que réalise chaque vécu intentionnel illustre donc à chaque fois la synthèse primordiale qui accomplit l'unité du temps en associant à l'actualité du maintenant les horizons constitutifs du passé et du futur.

Mais avec la considération du temps subjectif comme synthèse universelle et fondatrice, nous sommes insensiblement passés des potentialités du vécu intentionnel à la potentialité qui caractérise la conscience elle-même. Et cela non seulement dans la mesure où, comme j'ai déjà pu le suggérer, la conscience s'annonce, par le motif fondamental du « Je peux », comme le pouvoir subjectif qui ouvre les horizons du vécu<sup>30</sup> et dessine ainsi les possibilités d'expérience de chaque objet,<sup>31</sup> mais parce que

<sup>27</sup> « La forme fondamentale de cette synthèse universelle, qui permet toutes les autres synthèses de la conscience, est la conscience du temps, conscience qui englobe tout » (Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et Conférences de Paris*, pp. 88-89, Hua I, p. 81).

<sup>28</sup> Selon le titre du § 18 des *Méditations cartésiennes*.

<sup>29</sup> Pour une présentation de la structure d'horizon en termes temporels, voir la 49<sup>e</sup> leçon de *Philosophie première*, « Les horizons du flux du présent vivant » (Edmund Husserl, *Philosophie première* (1923-1924), Deuxième Partie : *Théorie de la réduction phénoménologique*, trad. par Arion L. Kelkel, Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 1990<sup>2</sup>, 1972, p. 203, Hua VIII, p. 146).

<sup>30</sup> « Ces perceptions possibles sont nécessairement co-présumposées comme *mes* possibilités – des possibilités que je peux mettre en œuvre [...] » (Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et Conférences de Paris*, p. 24, Hua I, p. 24).

<sup>31</sup> « Tout objet, s'il est, est objet d'un univers d'expériences possibles » (*Ibidem*, p. 25, Hua I, p. 25).

l'actualité et la potentialité sont les aspects complémentaires de sa vie même. Il s'agira donc à présent de voir, une fois acquise la teneur positive du concept de potentialité, la lumière qu'il permet de jeter sur le partage de la conscience entre l'actualité et l'inactualité.

## II. La conscience inactuelle

Au § 35 des *Ideen I*, Husserl se livre précisément à l'examen du sens de l'inactualité, envisagée comme « modification » (donc comme quelque chose de secondaire, de dérivé), par rapport à la compréhension du cogito comme « acte ». Le caractère incontournable d'une modification d'inactualité touchant le cogito s'impose à partir de l'évidence fondamentale selon laquelle « le flux du vécu ne peut jamais être constitué de pures actualités ».<sup>32</sup> En effet, chaque vécu doit nécessairement s'intégrer dans le flux de la conscience intime du temps, et pour cette raison l'actualité ne lui est réservée que comme une détermination passagère. S'il est opéré toujours sous la forme d'un acte, le vécu n'est pas moins menacé par la chute imminente dans l'inactualité que représente, d'abord, le passé immédiat de la conscience. La conscience devient donc inactuelle dans la mesure où elle a un passé et où son attention est tout aussi ponctuelle que son actualité : elle est ainsi constamment entourée par un halo d'inactualité et d'inattention, qui troublent sa transparence et sa présence immédiate à soi par son irréductible épaisseur temporelle. Toutefois, cette épaisseur n'est pas insurmontable, elle ne va pas jusqu'à installer le drame de l'inconnaissance de soi au cœur de la conscience, car Husserl tient toujours à souligner le fait que le passage inverse, de l'inactualité à l'actualité, reste à chaque fois principiellement possible par une libre conversion du regard (et c'est en ce point que le thème de la réflexion comme possibilité idéale de revenir sur des actes sombrés dans l'inactualité<sup>33</sup> atteste son importance cruciale). Dans ce contexte, la potentialité véritable de la conscience n'est pas tant son inactualité, mais le pouvoir ou la possibilité de convertir cette inactualité en une nouvelle actualité, de ressusciter ainsi le passé de la

---

<sup>32</sup> Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, tome I : *Introduction générale à la phénoménologie*, p. 114 (Hua III/ 1, p. 79 : « der Erlebnisstrom kann nie aus lauter Aktualitäten bestehen »).

<sup>33</sup> Voir, par exemple, la 50<sup>e</sup> leçon de *Philosophie première II*, « L'infini flux temporel de la vie et la possibilité d'une réflexion et d'une ἐποχή universelles ».



conscience par la force de la réflexion – c'est la potentialité que Husserl désigne ailleurs comme « potentialité du Je peux ».<sup>34</sup>

La complémentarité de l'actualité et de la potentialité va donc, ici, plus loin que l'opposition de l'actuel et de l'inactuel : si, en général, les potentialités de chaque vécu sont, comme dit Husserl, « mes possibilités – des possibilités que je peux mettre en œuvre »,<sup>35</sup> ou encore quelque chose de « possible en fonction des formes subjectives qui lui sont inhérentes, du *je peux*, du pouvoir »,<sup>36</sup> face à la conscience inactuelle la potentialité désigne surtout le pouvoir subjectif de l'ego de réactualiser ses vécus passés ou de réitérer activement ou attentivement, les vécus accomplis dans l'inattention ou dans la passivité.<sup>37</sup> De cette perspective, l'idéal qui régit la description husserlienne demeure celui de la vigilance du moi, d'un moi qui serait de part en part, ou du moins le plus possible, conscience actuelle<sup>38</sup> et attention. Menacé par l'inactualité de la conscience, le moi vigilant peut toujours la surmonter :

Nous pouvons définir moi “vigilant” (*waches*) le moi qui réalise continuellement la conscience à l'intérieur de son flux de vécus sous la forme spécifique du cogito. Mais l'essence du flux du vécu chez un moi vigilant implique, d'après ce qui précède, que la chaîne ininterrompue des cogitationes soit constamment cernée par une zone d'inactualité, toujours

<sup>34</sup> Hua XV, p. 128 (*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass 3 (1929-1935)*, hrsg. von Iso Kern, La Haye: Martinus Nijhoff, 1973).

<sup>35</sup> Edmund Husserl, *Méditations cartésiennes et Conférences de Paris*, p. 24 [Hua I, p. 24].

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 25 [Hua I, p. 25].

<sup>37</sup> Au deuxième tome des *Idées directrices*, § 5, Husserl explicite en effet l'opposition entre actualité et inactualité de la conscience à partir de celle entre spontanéité et passivité : « la spontanéité ou, si l'on veut, ce que l'on doit à proprement parler nommer activité, passe dans un état de passivité, bien qu'une telle passivité – comme on l'a déjà dit – renvoie à l'accomplissement spontané et articulé. Ce renvoi est caractérisé en tant que tel par le “je peux” qui lui est à l'évidence inhérent, ou la faculté de “réactiver” cet état [...] » (Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures*, livre second : *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. par Eliane Escoubas, Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 1982, p. 35, Hua IV, p. 12-13).

<sup>38</sup> Pour la signification de l'actualité du moi, je renvoie à l'étude d'Eduard Marbach, *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls* (La Haye : Martinus Nijhoff, 1974), et en particulier au chapitre VI, « Husserls Stellungnahme zum Ich in den Ideen ».

prête elle-même à se convertir dans le mode de l'actualité, comme réciproquement l'actualité en inactualité.<sup>39</sup>

La vigilance du moi, qui est toujours à gagner, est ainsi synonyme de l'effectuation du cogito comme acte, et donc de l'actualité de la conscience. Elle consiste essentiellement, par conséquent, dans une victoire sur les inactualités qui appartiennent de façon constitutive au flux de la conscience – non pas nécessairement dans une victoire effective mais surtout dans la possibilité idéale de les réactualiser par une conversion attentionnelle du regard. Dans cette perspective, il est manifeste que c'est l'actualité de la conscience qui continue à jouer le rôle fondamental : Husserl reconnaît d'ailleurs ici que, au sens fort, le « cogito » et la « conscience de quelque chose » se réfèrent toujours à des vécus actuels.<sup>40</sup>

Moins réticent par rapport à la « mythologie des activités » qu'à l'époque de la *Cinquième Recherche Logique*, Husserl reconduit ainsi implicitement l'actualité des vécus à leur accomplissement actif, conscient et attentif, qui seul caractérise la vraie vie de la conscience. C'est ce que laissent du moins entendre les développements relatifs à l'inactualité présents au § 92 des *Ideen I*, dédié aux mutations attentionnelles, qui vont jusqu'à qualifier le mode de l'inactualité, ou l'inattention, de « mode de la conscience morte » (*des toten Bewusstseins*)<sup>41</sup>. Car c'est seulement au sein des actes qu'il accomplit activement, de ses vécus actuels, que le moi « vit [...] comme l'être libre (*freie Wesen*) qu'il est ».<sup>42</sup> La marge d'inactualité qui entoure le rayon de l'attention, nommé par Husserl *Ichstrahl*,<sup>43</sup> ne prend son sens que par rapport à cette activité libre qui s'exerce par l'attention<sup>44</sup> et qui

<sup>39</sup> Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, tome I : *Introduction générale à la phénoménologie*, p. 115 (Hua III/ 1, p. 79).

<sup>40</sup> « [...] les vécus purement actuels déterminent le sens fort des expressions telles que "cogito", "j'ai conscience de quelque chose", "j'opère un acte de conscience" » (*ibidem*).

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 319 (Hua III/ 1, p. 230).

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 321 (Hua III/ 1, p. 231).

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> Pour tous ces problèmes, une grande importance revient à certains développements présents dans les cours de 1904-1905 sur la perception et l'attention, édités dans le volume Hua XXXVIII : *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, traduits en français sous le titre *Phénoménologie de l'attention*, par Natalie Depraz, Paris : Vrin, 2009. Voir, surtout, les « Remarques conclusives concernant la relation entre perception,

caractérise la vie intentionnelle véritable : cette marge représente le « champ de potentialité offert aux actes libres du moi ».<sup>45</sup> Nous comprenons désormais que l'introduction du motif de l'activité est indissolublement liée à la fonction qu'assume désormais le moi : l'*Ichprinzip* et la mythologie des activités font effectivement leur retour ensemble.<sup>46</sup> En effet, c'est la relation ou l'appartenance au moi qui réalise, au sein de la conscience comme sphère des vécus, l'unification de l'actuel et de l'inactuel. Et l'inactuel appartient au moi, nous l'avons déjà souligné, comme champ de potentialité offert à sa liberté, ce qui permet aussi d'unifier la sphère du propre et de la délimiter par rapport à la sphère de l'étranger.

Or, puisque les vécus inactuels sont incontestablement, à leur tour, intentionnels – c'est justement ce que prouve abondamment l'idée d'une potentialité de la vie intentionnelle –,<sup>47</sup> il devient hautement nécessaire de

---

appréhension et visée. La conscience obscure et la "lumière de la conscience" » (Hua XXXVIII, 121, p. 111-112 de la traduction française).

<sup>45</sup> « Tous les processus qui se déroulent dans le flux du vécu en dehors du rayon du moi ou du cogito prennent un sens essentiellement différent : ils sont situés en dehors de l'actualité du moi et pourtant [...] ils comportent une appartenance au moi, dans la mesure où il est le champ de potentialité offert aux actes libres du moi » (Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, tome I : *Introduction générale à la phénoménologie*, p. 321-322, Hua III/ 1, p. 231).

<sup>46</sup> Pour cet aspect, c'est le § 80 des *Ideen I*, qui traite précisément de la relation des vécus au moi pur, qui est crucial. Husserl s'y applique en effet à renforcer le lien entre *ego* et actualité : « Chaque 'cogito', chaque acte en ce sens spécial, se caractérise comme un acte du moi, il procède du moi, en lui le moi 'vit' 'actuellement' » (*Ibid.*, p. 269, Hua III/ 1, p. 194). Et à propos des vécus inactuels : « ils participent aussi au moi pur et celui-ci à eux. Ils lui 'appartiennent', ils sont les 'siens', son arrière-plan de conscience, son champ de liberté » (*Ibidem*, p. 270, Hua III/ 1, p. 195).

<sup>47</sup> Au premier tome des *Idées directrices*, c'est l'universalité de l'intentionnalité, telle qu'elle est établie au § 84, qui justifie le caractère intentionnel des vécus inactuels : comme l'admet Husserl dans ce contexte, les « modes inactuels sont déjà 'conscience de quelque chose' » (*Ibidem*, p. 285, Hua III/ 1, p. 205). Dans les cours de 1904-1905 sur l'attention, la même idée est exprimée à l'aide de la distinction leibnizienne entre *perceptio* et *apperceptio* : la conscience inactuelle est encore intentionnelle comme une perception sans apperception : « Peut-être est-ce là la caractéristique du sommeil sans rêves, du soi-disant in-conscient, de l'absence de conscience, que d'être dépourvu de toute visée délimitante, de toute ap[perception]. La conscience obscure est également une conscience, la non-visée est également pour ainsi dire une visée, même s'il s'agit justement d'une visée complètement obscure, sans limites. Il nous faudrait alors distinguer la visée au sens prégnant de la visée qui délimite, qui objective, qui fait apparaître à nos yeux les objets en tant que choses, et la visée non délimitée. On voit

redessiner la morphologie des rapports entre acte et vécu intentionnel, ou entre actualité et intentionnalité. Puisque le vécu intentionnel a une signification plus large que l'acte au sens du vécu actuel ou opéré, il ne peut pas y avoir de recouvrement entre actualité et intentionnalité. Par cet acquis, les *Ideen I* ouvrent effectivement la voie pour la reconnaissance du caractère essentiel des « potentialités de la vie intentionnelle ». D'autre part, afin de ne pas abandonner la coextensivité entre acte et vécu intentionnel, au § 115 Husserl propose un concept élargi d'acte, qui puisse comprendre non seulement les actes effectivement et actuellement opérés, mais aussi les amorces d'actes (*Aktregungen*) qui « sont vécues avec toutes leurs intentionnalités, mais le moi n'y vit pas en tant que "sujet opérant" ».<sup>48</sup>

Il est manifeste à partir de cette remarque que c'est la participation du moi au vécu et son degré d'activité qui permet de trancher entre l'acte opéré et l'amorce d'acte, alors que cette distinction a moins d'importance là où aucun *Ichprinzip* n'est considéré comme nécessaire. « Le vécu intentionnel explicite est un "je pense" "opéré" (*vollzogenes*) »,<sup>49</sup> affirme Husserl au même paragraphe, nous confrontant à l'importance de la récupération du motif kantien du « je pense » - et même dans sa formulation complète - « le "je pense" doit pouvoir accompagner toutes mes représentations » - dans les *Ideen*. Dans leur contexte, la phrase kantienne exprime précisément la possibilité de principe de la conversion de l'inactualité de la conscience en actualité. Je vais citer en ce sens le texte des *Ideen II* :<sup>50</sup>

---

cette dernière dans le simple état de veille qui nous est connu au titre d'une 'visée d'arrière-plan' » (Hua XXXVIII, p. 121, p. 112 de la traduction française). De façon très remarquable Husserl met ici déjà en rapport, la conscience inactuelle, qualifiée ici d'obscur, et la visée de l'inactuel. Au tome II de *Philosophie première*, la même distinction est faite en termes de conscience patente et conscience latente – *Vordergrundbewusstsein* et *Hintergrundbewusstsein* (Edmund Husserl, *Philosophie première* (1923-1924), Deuxième Partie : *Théorie de la réduction phénoménologique*, p. 202, Hua VIII, p. 145).

<sup>48</sup> Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, tome I : *Introduction générale à la phénoménologie*, p. 389, Hua III/ 1, p. 281.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 388, Hua III/ 1, p. 281.

<sup>50</sup> Cela est également visible au § 57 des *Ideen I*, où Husserl écrit au sujet du moi pur : « Sa vie s'épuise en un sens particulier avec chaque cogito actuel ; mais tous les vécus de l'arrière-plan adhèrent à lui et lui à eux ; tous, en tant qu'ils appartiennent à un *unique* flux du vécu qui est le mien ; *doivent* pouvoir être convertis en cogitationes actuelles, ou y être

*L'ego pur doit pouvoir accompagner toutes mes représentations.* Cette proposition kantienne prend un sens correct, si nous entendons ici sous le terme de représentation toute conscience obscure. Par principe, l'ego peut pénétrer pour les vivre dans tous les vécus intentionnels inaccomplis (au sens déterminé d'inconscients, inéveillés), il peut apporter la lumière de la conscience éveillée dans les vécus qui ont sombré à l'arrière-plan, qui ne sont plus accomplis, et pourtant l'ego ne règne que dans l'accomplissement d'acte, dans les *cogitationes* proprement dites. Mais il peut envoyer son regard dans tout ce qui peut précisément recevoir le rayon de la fonction égologique. Il peut pénétrer par la vue tout ce qui est constitué de façon intentionnelle dans le flux de la conscience [...].<sup>51</sup>

C'est à mes yeux l'adhésion profonde à cette idée d'une possibilité idéale<sup>52</sup> de la réflexion, du retour sur tout acte, de la réactualisation de tout

---

inclus de façon immanente ; en langage kantien : « le " je pense " doit pouvoir accompagner toutes mes représentations » (*Ibidem*, p. 190, Hua III/ 1, p. 138). Ce serait sans doute instructif de comparer cette thèse avec la position de la *Cinquième Recherche logique* et sa théorie de la perception interne qui « doit accompagner les vécus présents actuellement » (Edmund Husserl, *Recherches logiques*, Tome second : *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, Deuxième Partie (*Recherches III, IV et V*), trad. par Hubert Élie, Lothar Kelkel et René Scherer, Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 1962, p. 154 [354].

<sup>51</sup> Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures*, livre second : *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, p. 161, Hua IV, p. 108.

<sup>52</sup> Il est important de souligner qu'il s'agit d'une possibilité idéale et non pas d'une nécessité. Comme l'admet Husserl au § 26 (« Conscience éveillée et conscience assoupie ») des *Ideen II* : « il appartient irréductiblement à l'essence de la conscience que tout acte ait son horizon d'obscurité, que tout accomplissement d'acte sombre dans l'obscurité, dès lors que l'ego se tourne vers de nouvelles lignes de la *cogitatio* (de l'action). Dès que le regard de l'ego se détourne de lui, l'acte subit une mutation et pénètre dans un horizon vague. Mais ce n'est pas une nécessité propre à l'essence de la conscience que, en elle, un *cogito* actuel doive être accompli. Notre "conscience éveillée" peut être interrompue, par moments, par une conscience endormie, complètement assoupie dépourvue de toute différence entre un champ actuel du regard et un arrière-plan obscur. Tout est maintenant arrière-plan, tout est obscurité » (Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures*, livre second : *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, p. 160, Hua IV, p. 107). Et plus radicalement : « Aucune nécessité d'essence n'interdit qu'une conscience soit totalement une conscience assoupie. Par contre, elle inclut cependant comme toute conscience en général, la possibilité eidétique inconditionnée de pouvoir devenir une conscience éveillée, c'est-à-dire qu'un regard de l'ego s'installe en un endroit quelconque de

vécu,<sup>53</sup> soit-il le plus reculé, voire « refoulé », qui explique, au moins en partie la résistance insurmontable de Husserl devant le concept psychanalytique d'inconscient,<sup>54</sup> et sans doute aussi devant le principe même de la cure psychanalytique : le transfert.

### III. Conclusion

En guise de conclusion, je vais d'abord reprendre les jalons essentiels du chemin que je viens de suivre. J'ai voulu montrer en premier lieu que la thèse husserlienne des potentialités de la vie intentionnelle est étroitement liée à un remaniement implicite de l'intentionnalité, comprise désormais non plus comme visée exclusive de l'objet, mais tout aussi essentiellement comme intentionnalité d'horizon. Lorsque l'horizon devient, chez Husserl, une structure constitutive de l'expérience, les

---

cette conscience sous la forme d'un *cogito* s'insérant en elle [...] » (*Ibidem*, p. 161, Hua VIII, p. 108).

<sup>53</sup> S'agirait-il de la part de Husserl de l'introduction d'une certaine conception de l'omniscience de la conscience? Bien qu'il nous semble difficile de valider sans reste une telle hypothèse, nous renvoyons à un développement des *Manuscrits de Bernau* qui va résolument dans ce sens: il s'agit du § 8 du Texte nr. 2, <Gegenwärtiges Bewusstsein von Wirklichkeit und Unwirklichkeit. Endliches und göttliches Bewusstsein>, où nous pouvons lire: « [...] als „Idee“ erwächst ein allwissendes „göttliches“ Bewusstsein, dass sich selbst in vollkommener Klarheit umspannt. Auch das „endliche“ Bewusstsein ist allwissend, auch seine Intentionalität umspannt seine ganze Vergangenheit und Zukunft, aber nur partiell klar, im Übrigen einer Dunkelheit, die eine Potentialität für Klarheiten und Wiedererinnungen ist ». Edmund Husserl, *Husserliana*, Band XXXIII : *Die bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein* (1917/ 18), hsg. von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar, Dordrecht: Kluwer, 2001, p. 46.

<sup>54</sup> Dès les *Leçons sur le temps* de 1905, les critiques de Husserl à l'égard du concept d'inconscient vont dans ce sens. Voir le Supplément IX des *Leçons*, intitulé précisément « Conscience originaire et possibilité de la réflexion », où Husserl écrit, de façon très significative, que « la rétention d'un contenu inconscient est impossible », et pour cette raison « la donnée originaire est déjà consciente », ce qui lui permet d'affirmer que « la conscience est nécessairement être-conscient en chacune de ses phases » (Edmund Husserl, *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. par Henri Dussort, Paris : PUF, coll. « Épipiméthée », 1983 [1964], p. 160, Hua X, p. 119). L'inconscient ne peut donc pas être l'autre de la conscience, mais seulement son « mode limite » (Edmund Husserl, *Expérience et jugement*, p. 338 de la traduction française). La même expression se retrouve dans *Logique formelle et logique transcendantale* (trad. par Suzanne Bachelard, Paris : PUF, coll. « Épipiméthée », 1984 [1957], p. 280, Hua XVII, p. 319).

potentialités de la vie intentionnelle s'attestent à leur tour comme constitutives et irréductibles. Et cela est une conséquence non seulement du mode de donation des objets de l'expérience, mais surtout de l'agencement synthétique de toute expérience en tant que temporelle. Ainsi, le fait que la donnée primordiale soit toujours un entrelacement d'actualités et de potentialités caractérise tout d'abord le flux de la conscience elle-même, ce qui ouvre la voie au partage, hautement significatif, de la conscience entre l'actualité et l'inactualité.

Néanmoins, c'est l'actualité qui demeure la forme plénière de la vie de la conscience, et cela en raison de la possibilité, de l'ultime potentialité que nomme le Je peux, de convertir par un acte libre de la réflexion l'inactualité en actualité. De cette manière, l'actualité est non seulement le noyau de la potentialité qui se donne toujours comme halo et comme horizon, mais demeure un idéal de la vie de la conscience, bien qu'elle ne puisse être donnée à l'état pur qu'à titre d'abstraction. En même temps, c'est l'actualité qui détient le plus souvent la force motivante de la potentialité ; mais cette motivation s'exprime en dernière instance par une *Vermöglichkeit* plus haute, celle du Je peux qui se rapporte à l'horizon et au halo d'inactualité comme à la sphère de ses possibilités subjectives, de ses accomplissements possibles.

## Bibliography :

### A. Husserl's Works

1. *Méditations cartésiennes et Les Conférences de Paris*, trad. par Marc de Launay, Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 1994 (*Husserliana : Edmund Husserl gesammelte Werke, Band 1 : Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, hrsg. von Stephan Strasser, La Haye: Martinus Nijhoff, 1963);
2. *Expérience et jugement. Recherches en vue d'une généalogie de la logique*, trad. par Denise Souche-Dagues, Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 2000<sup>3</sup>, 1970 ;
3. *Chose et espace. Leçons de 1907*, trad. par Jean-François Lavigne, Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 1989 (*Husserliana : Edmund*

- Husserl gesammelte Werke*, Band XVI: *Ding und Raum: Vorlesungen* (1907), hrsg. von Ulrich Claesges, La Haye: Martinus Nijhoff, 1973) ;
4. *Husserliana: Edmund Husserl gesammelte Werke*, Band XX/ I : *Logische Untersuchungen Ergänzungsband*, erster Teil: *Entwürfe zum Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen* (Sommer 1913), hrsg. von Ulrich Melle, Dordrecht: Kluwer, 2002 ;
  5. *Recherches logiques*, Tome III : *Éléments d'une élucidation phénoménologique de la connaissance* (Recherche VI), trad. par Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Scherer, Paris : PUF, coll. « Épipiméthée », 1963 ;
  6. *La représentation vide suivi de Les Recherches logiques, une œuvre de percée*, sous la dir. de Jocelyn Benoist et Jean-François Courtine, Paris : PUF, coll. « Épipiméthée », 2003 ;
  7. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologique pures*, tome I: *Introduction générale à la phénoménologie*, trad. par Paul Ricœur, Paris : Gallimard, 1950 (*Husserliana : Edmund Husserl gesammelte Werke*, Band III/1 : *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, erstes Buch : *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, hrsg. von Walter Biemel, La Haye: Martinus Nijhoff, 1950) ;
  8. *Philosophie première* (1923-1924), Deuxième Partie : *Théorie de la réduction phénoménologique*, trad. par Arion L. Kelkel, Paris : PUF, coll. « Épipiméthée », 1990<sup>2</sup>, 1972 (*Husserliana : Edmund Husserl gesammelte Werke*, Band VIII: *Erste Philosophie* (1923-1924), 2. *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, hrsg. von Rudolf Boehm, La Haye: Martinus Nijhoff, 1959) ;
  9. *Husserliana : Edmund Husserl gesammelte Werke*, Band XV: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass 3* (1929-1935), hrsg. von Iso Kern, La Haye: Martinus Nijhoff, 1973;
  10. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures*, livre second : *Recherches phénoménologiques pour la constitution*, trad. par Eliane Escoubas, Paris : PUF, coll. « Épipiméthée », 1982 (*Husserliana : Edmund Husserl gesammelte Werke*, Band IV : *Ideen zu einer reinen*



*Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie, zweites Buch : Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, hrsg. von Marly Biemel, La Haye, Martinus Nijhoff, 1952) ;

11. *Phénoménologie de l'attention*, trad. par Natalie Depraz, Paris : Vrin, 2009 (*Husserliana : Edmund Husserl gesammelte Werke*, Band XXXVIII : *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, hrsg. von Thomas Vongehr und Regula Giuliani, Dordrecht, Springer, 2004) ;
12. *Recherches logiques*, Tome second : *Recherches pour la phénoménologie et la théorie de la connaissance*, Deuxième Partie (*Recherches III, IV et V*), trad. par Hubert Élie, Lothar Kelkel et René Scherer, Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 1962 ;
13. *Husserliana: Edmund Husserl gesammelte Werke*, Band XXXIII : *Die bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/ 18)*, hsg. von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar, Dordrecht: Kluwer, 2001 ;
14. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, trad. par Henri Dussort, Paris : PUF, coll. « Épiméthée », 1983 [1964] (*Husserliana: Edmund Husserl gesammelte Werke*, Band X: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, hrsg. von Rudolf Boehm, La Haye, Martinus Nijhoff, 1966) ;

## B. Secondary Literature

1. Bernet, Rudolf (1994), « Finitude et téléologie de la perception », *Kairos*, 5, 13-30 ;
2. Fraisopi, Fausto (2009), « Expérience et horizon chez Husserl : contextualité et synthèse à partir du concept de "représentation vide" », *Studia phaenomenologica*, IX, 455-476 ;
3. Kuhn, Helmut (1940), « The Phenomenological Concept of Horizon », in Farber, Marvin (éd.), *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge, Massachussets : Harvard University Press, 106-123 ;
4. Marbach, Eduard (1974), *Das Problem des Ich in der Phänomenologie Husserls*, La Haye : Martinus Nijhoff ;

5. Rang, Bernhard (1973), *Kausalität und Motivation. Untersuchungen zum Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*, La Haye: Martinus Nijhoff;
6. Wieglerling, Klaus (1984) *Husserls Begriff der Potentialität. Eine Untersuchung über Sinn und Grenze der transzendentalen Phänomenologie als universal Methode*, Bonn: Bouvier;

**INTERPRETATION ET ELUCIDATION DU RECIT DE REVE.  
HABERMAS ET WITTGENSTEIN**

**Charlotte Gauvry\***

**Title in English:**

Interpretation and Elucidation of the Dream Narrative. Habermas and Wittgenstein

**Abstract**

*This article analyses the many, and sometimes conflicting, aspects of Wittgenstein's reading of Freud's work. While an opponent of psychoanalysis scientific aspirations, Wittgenstein belongs to the esthetical legacy of Freud's method. Hence the elucidation of dreams according to Wittgenstein is not a hermeneutical one. Wittgenstein refuses to consider that the narrative of a dream is a fragment of a broken text that should be interpreted using a translation and substitution methodology. According to Wittgenstein, one should instead use a set of comparisons, with other language games or symbols, to elucidate particular aspects of the tale of a dream. This comparison should be based on one main conceptual instrument: context.*

**Keywords:** Dream, psychoanalysis, hermeneutics, interpretation, translation, elucidation, aspect, context

La lecture que Wittgenstein propose de Freud est aujourd'hui bien connue. L'ouvrage de Jacques Bouveresse, *Philosophie, mythologie et pseudo-*

---

\* Charlotte Gauvry est doctorante à l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne et est agrégée de philosophie. Elle prépare une thèse sur la notion de contexte chez Heidegger et Wittgenstein sous la direction du Professeur Jocelyn Benoist. E-mail: charlotte.gauvry@univ-paris1.fr.

science. Wittgenstein lecteur de Freud<sup>1</sup> semble avoir fait le tour de la question.<sup>2</sup> Pour autant, plusieurs malentendus restent à dissiper.

Le livre de Bouveresse est précieux à plus d'un titre. Par son analyse synoptique, Bouveresse fait l'état des lieux du traitement de la question dans l'œuvre de Wittgenstein. Wittgenstein précise sa critique essentiellement dans les « Conversations sur Freud » publiées dans les *Leçons et conversations*<sup>3</sup> - propos rapportés par Rhees après plusieurs conversations datant de l'été 1942, de 1943 et de 1946 - ainsi que dans le recueil *Culture and Value*.<sup>4</sup>

L'ouvrage de Bouveresse présente également le mérite de pointer les œuvres de Freud dont Wittgenstein disposait. Wittgenstein a principalement lu la *Psychopathologie de la vie quotidienne* et surtout *L'interprétation des rêves* de Freud. *Le mot d'esprit et ses rapports avec l'inconscient* est également parfois cité. Wittgenstein aurait par ailleurs peut-être consulté *Les études sur l'hystérie* de Freud et Breuer. Mais il est évident, au vu du contexte culturel viennois du début du XXe siècle - et plus particulièrement des relations personnelles que la sœur de Wittgenstein entretenait avec Freud - que Wittgenstein a été nécessairement confronté, au moins indirectement, aux principaux résultats de la psychanalyse.

Enfin, Bouveresse souligne l'ambiguïté de la critique esquissée. Autant, il est clair que Wittgenstein adresse une vive critique à la psychanalyse freudienne. Citons, par exemple, la conversation de 1946 avec Rhees : « Je viens de voir de près avec H. *L'interprétation des rêves* de Freud. Cette lecture m'a fait sentir combien cette façon de penser dans son ensemble demande à être combattue ».<sup>5</sup> Autant, en exergue des mêmes « Conversations sur Freud », Rhees rappelle que « Freud a été l'un des rares auteurs que [Wittgenstein] estimait dignes d'être lus. À l'époque de ces

---

<sup>1</sup> Jacques Bouveresse, *Philosophie, mythologie et pseudo-science. Wittgenstein lecteur de Freud*, Paris: Éclat, 1991.

<sup>2</sup> Antonia Soulez, du moins dans plusieurs communications, en a également proposé une analyse passionnante, distante (et critique) de celle proposée par J. Bouveresse.

<sup>3</sup> Ludwig Wittgenstein, « Conversation sur Freud », *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, Propos rapportés par R. Rhees, C. Barrett (éd.), trad. fr. J. Fauve, Paris: Gallimard, 1971.

<sup>4</sup> Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, G.-H. von Wright (éd.), trad. angl. P. Winch, Oxford : Blackwell, 1998.

<sup>5</sup> Ludwig Wittgenstein, « Conversations sur Freud », p. 103.

discussions, il se serait volontiers donné pour un “disciple de Freud” et un “sectateur de Freud” ».<sup>6</sup> Nombreux commentateurs vont jusqu’à souligner que l’on peut concevoir l’entreprise thérapeutique wittgensteinienne engagée dès le *Tractatus logico-philosophicus*, comme une entreprise à consonance freudienne, dans sa méthode.<sup>7</sup>

Aussi aimerait-on tirer au clair les enjeux de la complexe critique menée par Wittgenstein et en préciser la spécificité.

### Wittgenstein critique de Freud

Il convient d’abord, à des fins de clarté, de rappeler les principaux nœuds de cette critique. Elle se concentre essentiellement sur l’explication freudienne du rêve.

Dans une conversation avec Rhees, de l’été 1942, Wittgenstein présente ainsi la méthode de la psychanalyse de Freud : « Quelque élément qui survienne dans un rêve, on trouvera qu’il est lié à un désir que l’analyse peut mettre en lumière – voilà ce que [Freud] entend montrer ».<sup>8</sup>

Wittgenstein concentre en effet son examen sur « la théorie des rêves » proposée par Freud. Il lui reproche explicitement son caractère explicatif et systématique. Tout rêve serait causé par un désir refoulé, réalisé par le rêve. Or, cette explication n’est pas satisfaisante pour plusieurs raisons. D’abord parce qu’elle présente, en isolant un « désir » inaugural, une « raison unique »<sup>9</sup> du rêve. Ainsi dédaigne-t-elle « l’armée de circonstances » qui conditionnent le rêve et l’« association libre » (*freier Einfall*) de son récit. La première conversation de 1943 avec Rhees le confirme :

---

<sup>6</sup> Ludwig Wittgenstein, « Conversations sur Freud », p. 88. Sur l’ambiguïté de la critique, voir aussi, par exemple, Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, MS 130 239: 1.8.1946, p. 53 ou « Freud nous a rendu un mauvais service par ses fantastiques pseudo-explications (précisément parce qu’elles sont brillantes (*geistreich*). », MS 133 21: 31.10.1946, p. 62 (notre traduction).

<sup>7</sup> L’argument est repris par Wittgenstein dans ses *Recherches philosophiques*, par exemple au paragraphe 133 : « En philosophie, il n’y a pas une méthode, mais bien des méthodes, comme autant de thérapies différentes » in Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, trad. fr. F. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, D. Janicaud, É. Rigal, Paris : Gallimard, 2004.

<sup>8</sup> Ludwig Wittgenstein, « Conversations sur Freud », p. 90.

<sup>9</sup> *Ibidem*, Conversation 2 de 1943.

Ce qui se passe dans le *freier Einfall* est probablement conditionné par toute une armée de circonstances. Il ne me semble pas y avoir de raison de dire qu'il doit être conditionné uniquement par l'espèce de désir qui intéresse l'analyste et dont il a une raison de dire qu'il doit avoir joué un rôle.<sup>10</sup>

Il n'y a pas d'explication unique du rêve. Par ailleurs, cette explication univoque induit en erreur quant à la multiplicité des rêves possibles : tous les rêves ne sont pas des rêves sexuels.<sup>11</sup> C'est la sensibilité à l'aspect du rêve et à ses variations d'aspects que manque Freud.<sup>12</sup> Freud manque la variation du sens du rêve. Le sens de ses symboles, notamment, n'est pas déterminé par une cause unique mais se précise par les motifs dans lesquels s'inscrit le récit de rêve. Ainsi, par exemple, un « chapeau » peut-il être interprété comme un « symbole phallique », sans que cela soit nécessaire.<sup>13</sup> Il n'y a pas de « clé » unique pour décrypter le rêve. Ainsi que le précise Wittgenstein, il faut savoir en trouver de nouvelles.<sup>14</sup> Le choix de la « clé » d'élucidation varie en fonction de l'attention portée aux différents aspects du rêve.

Par ailleurs, Wittgenstein doute également de l'efficacité d'une explication du rêve par la détermination du désir refoulé qu'il réalise. Il conteste que l'on puisse expliquer, même certains aspects du rêve, par la satisfaction d'un désir. Si « la majorité des rêves que Freud examine doivent être regardés comme des satisfactions *camouflées* du désir », « si le désir est ainsi dupé on peut difficilement dire du rêve qu'il en est la satisfaction ».<sup>15</sup>

---

<sup>10</sup> *Ibidem.*, p. 97. (trad. fr. par J. Bouveresse dans son livre précédemment cité sur Wittgenstein et Freud.)

<sup>11</sup> Voir aussi : « Il y a des rêves qui sont de toute évidence la satisfaction des désirs ; tels les rêves sexuels des adultes, par exemple. Mais il semble qu'on soit en pleine confusion quand on dit que tous les rêves sont la satisfaction d'un désir sous la forme d'une hallucination. », Ludwig Wittgenstein, « Conversation sur Freud », p. 97. Voir également, dans la même conversation : « Il est probable qu'il y a de nombreuses sortes différentes de rêves et qu'il n'y a pas qu'un seul type d'explication qui s'applique à eux tous. Exactement comme il y a de nombreuses sortes différentes de plaisanteries, ou exactement comme il y a de nombreuses sortes différentes de langages. », p. 98.

<sup>12</sup> Ainsi qu'on l'analysera en détail dans une troisième partie.

<sup>13</sup> Ludwig Wittgenstein, « Conversation sur Freud » : « Le fait que nous sommes enclins à reconnaître le chapeau comme un symbole phallique ne signifie pas que l'artiste se référerait nécessairement à un phallus lorsqu'elle était en train de peindre. » p. 92.

<sup>14</sup> Voir aussi : Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, MS 120 113: 2.1.1938, p. 39.

<sup>15</sup> Ludwig Wittgenstein, « Conversation sur Freud », p. 98.

Wittgenstein veut en revanche montrer que « la satisfaction du désir » ne fonctionne pas comme une cause explicative du rêve mais éventuellement comme une raison susceptible d'élucider certains de ses aspects.

Le point est bien connu et a été mis en lumière par l'analyse de Bouveresse<sup>16</sup> : Freud commet par ailleurs une erreur de grammaire. Il confond la grammaire des causes et des raisons et présente comme cause explicative du rêve ce qui n'en est qu'une possible explicitation rationnelle. Quand bien même ce glissement serait assumé par Freud – qui tenterait précisément de montrer que certaines raisons fonctionnent comme des causes –, il commettrait là une erreur grammaticale. C'est à la possibilité même d'une explication du rêve qu'il faut en effet renoncer. Wittgenstein est clair : « Quant à moi, ce qui me paraît important, c'est le fait qu'il n'y a effectivement aucune loi de ce genre ».<sup>17</sup> Il n'y a pas de « causalité en ce qui concerne le jeu des sentiments ». Parallèlement, et c'est lié, Wittgenstein reproche à Freud d'attribuer un statut scientifique à l'explication qu'il propose.

Ainsi que Bouveresse le souligne, Wittgenstein conteste en effet aux explications freudiennes leur caractère de « découvertes scientifiques capitales ».

Rappelons d'abord que les ambitions de Freud étaient explicitement scientifiques. Même si Freud a refusé de localiser l'inconscient et en a interdit toute expérimentation clinique, même s'il a renoncé assez vite à la pratique de l'hypnose (pratiquée par Breuer) et lui a préféré la méthode de « libre association », ses ambitions étaient scientifiques. Freud annonce ainsi, dans son *Abrégé de psychanalyse*, espérer à terme traiter expérimentalement les symptômes de ses patients. L'approche doit être chimique et physique. L'analyse est considérée comme un transfert d'énergie. Ce sont du moins ses ambitions de départ : « L'avenir nous apprendra peut-être à agir à l'aide de certaines substances chimiques, sur les quantités d'énergie et leur répartition dans l'appareil psychique. Pour le

---

<sup>16</sup> Sur ce point, on renvoie au chapitre IV du livre de Bouveresse précédemment cité. On ne travaillera pas ce point ici mais il est probable que la critique proposée par Wittgenstein résulte d'une mauvaise compréhension de la finesse de l'exposé de Freud.

<sup>17</sup> Ludwig Wittgenstein, « Conversations sur Freud », p. 89.

moment néanmoins nous ne disposons que de la technique psychanalytique ».<sup>18</sup>

Plus clairement, la théorie freudienne du refoulement que Freud pose comme « la clé de voûte tout entière sur laquelle repose la psychanalyse »<sup>19</sup> est censée reposer sur des relations causales, selon un inductivisme hypothético-déductif ou quasi-statistique. Freud suppose que le refoulement est la cause du symptôme et que la levée du refoulement cause la fin du symptôme. Ces conclusions se précisent dans le contexte de l'analyse de l'hystérie de 1893.

Cependant, on peut noter, qu'à notre connaissance, Freud s'est lui-même confronté à ces lourdes objections quant au caractère prétendument causal de la levée du refoulement. Notamment, Freud est rapidement confronté à l'argument de « l'effet placebo ». Dans ce cas, le souvenir ou la clé du rêve sont libérés sans libération d'affect et il ne se produit aucun résultat thérapeutique : le refoulement du désir est peut-être une condition nécessaire mais sûrement pas suffisante de la genèse du rêve ou des névroses. Bien plus, Freud s'est rendu compte progressivement que les rémissions des patients n'étaient pas durables. Or c'est la validité thérapeutique seule qui servait l'argumentation freudienne. Pour autant, on peut soutenir – et nous suivons en ce sens les analyses de Grünbaum<sup>20</sup> – que de 1896 à 1917, Freud maintient la double thèse selon laquelle une névrose ne peut être éradiquée que par la maîtrise des refoulements qui en sont la cause et que seules les techniques thérapeutiques de la psychanalytique peuvent rendre conscient de ces refoulements.<sup>21</sup> C'est précisément ce que conteste Wittgenstein.

Wittgenstein critique de manière très explicite cette prétention scientifique de l'analyse du refoulement. Il qualifie, dans sa conversation de l'été 1942, les explications proposées par Freud de « spéculations » :

---

<sup>18</sup> Sigmund Freud, *Abrégé de psychanalyse*, trad. fr. A. Berman, Paris: PUF, 1964, p. 32.

<sup>19</sup> Sigmund Freud, *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*, trad. fr. S. Jankélévitch, Paris: Payot, 1965.

<sup>20</sup> Adolf Grünbaum, *La psychanalyse à l'épreuve*, trad. fr. J. Proust, Paris: Éclat, 1993.

<sup>21</sup> Mais dès 1926, Freud répudie lui-même le caractère thérapeutiquement indispensable de son traitement. Enfin, en 1937, Freud renonce à la thérapie pour limiter son exigence aux soins palliatifs. Il ne croit plus au succès d'une thérapie.



Freud revendique constamment la qualité de scientifique. Mais ce sont des *spéculations* qu'il nous donne – nous en restons à un stade qui n'est pas même celui de la formation d'une hypothèse. [...] Il n'y a aucun moyen de montrer que le résultat d'ensemble auquel parvient l'analyse peut ne pas être lui-même "illusion".

Si Freud, influencé en cela par « l'idée de dynamique propre au XIXe siècle »<sup>22</sup> rêve de proposer une « explication unitaire »<sup>23</sup> du rêve, il ne fait que proposer « un mythe nouveau »<sup>24</sup> mais « une mythologie d'un grand pouvoir »,<sup>25</sup> reconnaît Wittgenstein. Le caractère explicatif et causal d'un tel mythe est contestable.

Plus encore, c'est le processus même de l'association libre qui est critiqué. Wittgenstein soupçonne que la manière dont le rêve est analysé par le patient est fortement conditionnée par l'analyste. Le processus d'association libre est « louche » nous dit Wittgenstein : « en effet Freud ne montre jamais comment il sait où s'arrêter, il ne montre jamais comment il sait où est la solution correcte ».<sup>26</sup>

Par ailleurs, la « reconnaissance » même de l'explication par le patient est douteuse. Wittgenstein la compare à la manière dont Russell parle du désir : c'est-à-dire à une notion que, rétrospectivement, on construit pour expliquer le phénomène exécuté.<sup>27</sup> Son objectivité est fortement contestable.

Plus fondamentalement peut-être, l'analyse et l'explication proposées par Freud heurtent le principe même de la méthodologie wittgensteinienne. Si Freud commet une erreur de grammaire en substituant à la grammaire des raisons une grammaire des causes et en cherchant une explication univoque à ce qu'on ne peut élucider que dans

<sup>22</sup> Ludwig Wittgenstein, « Conversations sur Freud », p. 98.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>25</sup> *Ibidem*.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 90.

<sup>27</sup> Voir Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, MS 136 137a: 22.1.1948, p. 78 : « Ici on pourrait vraiment dire ; c'est seulement quand on l'a trouvé que l'on sait ce que l'on cherchait – c'est exactement de la même manière que Russell parlait du désir. » (Notre traduction.)

les circonstances éclairantes du récit du rêve, il commet également une grave erreur quant au statut de l'inconscient. Il accorde un statut ontologique à ce qui n'a qu'un rôle grammatical.

Or Wittgenstein refuse d'ontologiser la notion. Il lui refuse tout statut ontologique et même génétique. Pour reprendre une expression de Bouveresse, la philosophie de Wittgenstein n'est pas une « philosophie des profondeurs ». Il s'agit au contraire de montrer que rien n'est caché et que tout s'aspectualise, à la surface. Il n'y a pas de mystères de l'âme et d'inconscient dissimulé. L'inconscient transparait dans la grammaire du récit. Aussi Wittgenstein est-il particulièrement hostile à l'entreprise d'ontologisation menée par Freud. L'inconscient, pour Wittgenstein, n'est qu'une forme de représentation qui s'exprime dans la grammaire.

L'inconscient n'est donc pas une instance génétique par laquelle on pourrait expliquer – en l'interprétant – nos rêves. Il transparait simplement dans la grammaire de nos récits de rêve. Par les récits de rêve, on comprend en effet qu'un inconscient fonctionne. On doit accepter et utiliser son concept pour élucider certains aspects du rêve. C'est donc exclusivement une façon de parler, en cas de névrose. La tâche de l'analyste consiste alors à étudier les récits de rêve et à élucider, par une mise en contexte, les différentes manifestations de cet inconscient.

On se propose alors d'analyser la spécificité de la nature de cette « élucidation » pour montrer en quoi elle se distingue d'une « interprétation » herméneutique du rêve. Chacun des points submentionnés mériterait certes une analyse plus précise. Il serait notamment judicieux de les mettre à l'épreuve des textes de Freud, quitte à montrer éventuellement combien ils se méprennent sur l'entreprise freudienne. Mais on se contentera d'analyser, grammaticalement, la spécificité de la lecture de l'inconscient proposée par Wittgenstein en la comparant à une autre lecture qui s'en réclame : celle travaillée par Habermas, notamment dans *Connaissance et intérêt*.<sup>28</sup> On entend ainsi comparer la critique herméneutique de la psychanalyse proposée par Habermas à la critique grammaticale suggérée par Wittgenstein, pour montrer que l'« élucidation » wittgensteinienne n'est précisément pas une « interprétation » herméneutique. Si les deux lectures semblent présenter

---

<sup>28</sup> Jürgen Habermas, *Connaissance et intérêt*, trad. fr. G. Cléménçon, Paris: Gallimard, 1976.

des caractères communs – critiquant communément le caractère scientifique de l'explication proposée par Freud – on veut montrer que la lecture wittgensteinienne du récit de rêve n'est pas la *substitution* d'une interprétation au fragment de rêve.

### **La lecture herméneutique de la psychanalyse**

Habermas, dans *Connaissance et intérêt* présente une lecture herméneutique de la psychanalyse qui retient d'abord notre attention car elle se réclame elle-même de l'héritage de Wittgenstein. À première vue, la lecture critique qu'adresse Habermas à la psychanalyse freudienne semble recouper la critique wittgensteinienne.

Les critiques de Habermas sont de trois ordres. Il s'agit pour Habermas de montrer :

- Que la thérapeutique analytique ne repose pas sur des inférences causales mais sur ce qu'il nomme « une causalité du destin ».
- Que les explications psychanalytiques ne peuvent pas prétendre à l'objectivité scientifique car elle sont essentiellement contextuelles.
- Que l'analyse étant une autolégitimation en première personne, elle n'est ni universelle, ni objective.

Autant d'arguments sur lesquels il convient de revenir.

Pour Habermas, il s'agit donc de délivrer la psychanalyse d'un « malentendu scientifique » ainsi que le confirme le titre du chapitre XI de son livre : « La mécompréhension scientifique de la métapsychologie par elle-même : Pour une logique des interprétations générales. » Habermas conteste le caractère scientifique et causal de l'explication psychanalytique : « Le lien causal à *forme de loi* présent dans la causalité de la nature *n'est pas* caractéristique de la dynamique thérapeutique du processus psychanalytique d'"auto-réflexion" ». <sup>29</sup>

Habermas soutient en effet que, dans la psychanalyse, à la différence de la physique, de la chimie ou des mathématiques, la connexion causale qui est à l'œuvre dans la névrose est elle-même « supprimée » quand le patient surmonte son problème pendant la thérapie. Chaque fois que le patient parvient à refouler ses refoulements pathogènes, il « supprime » et « contrôle » la connexion causale même qui avait

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, chapitre XI.

auparavant lié l'agent pathogène au comportement névrotique. L'argument prouve alors, selon Habermas, qu'il n'y a pas de causalité naturelle à l'œuvre dans la relation thérapeutique mais, pour reprendre un terme hégélien : une « causalité du destin ». C'est une causalité qui est inscrite dans la structure même de la personnalité du névrosé (son « destin ») mais qui est contrôlable et supprimable : « C'est une *causalité du destin* et non de la nature parce qu'elle exerce son pouvoir par les moyens symboliques de l'esprit, et ce n'est que pour cette raison qu'elle peut aussi être maîtrisée par la force de la réflexion ».<sup>30</sup> Cette causalité qui s'annule n'est pas une causalité mais une pseudo-causalité, selon Habermas.

Le deuxième argument de Habermas repose sur le constat que les explications nomologiques des sciences de la nature sont anhistoriques, alors que les explications dites causales de la psychanalyse sont historico-contextuelles. Toute relation pseudo-causale instituée serait tributaire du contexte du discours du patient. C'est le deuxième argument déployé par Habermas pour contester le caractère scientifique de l'analyse freudienne et qu'il prétend hériter de Wittgenstein. On y reviendra.

Enfin, selon Habermas, le patient de la psychanalyse est l'ultime arbitre des inférences établies. Cet accès épistémologique privilégié invalide toute prétention objective des conclusions. Il n'y a pas de relations causales objectivement nécessaires.

Si ces trois arguments invalident la légitimité étiologique de la psychanalyse, ils n'en réfutent pas pour autant sa pertinence. Habermas ne conteste pas l'intérêt de la psychanalyse mais invite à la reconsidérer, non comme une science, mais comme une herméneutique de nos récits de névrose.

En effet, ainsi que le rappelle le chapitre x du même *Connaissance et intérêt*, Habermas ne dénie pas tout l'intérêt de la psychanalyse mais propose de la considérer comme une herméneutique suivant en cela un réquisit prétendument freudien : « Freud a toujours orienté l'interprétation des rêves selon le modèle herméneutique des travaux philologiques ».<sup>31</sup>

De même que Dilthey inscrit la compréhension dans une biographie : la vie historique de l'individu étant seule susceptible

---

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> *Ibidem.*, p. 248.

d'expliquer le sens de ses différents accomplissements, de même Freud expliquerait nos pathologies en les inscrivant dans le contexte de la biographie de l'individu (celle du « moi », selon la lecture que Habermas propose de Freud).<sup>32</sup>

Selon une terminologie wittgensteinienne, Habermas présente alors nos névroses comme des jeux langage quotidiens « mutilés » (p. 249), « déformés » (p. 252), « désintégrés » (p. 251), « altérés » (p. 252) ou « interrompus » (p. 259). En se réclamant de la lecture des *Psychopathologies de la vie quotidienne*<sup>33</sup> de Freud, Habermas présente par exemple nos « actes manqués » comme des ruptures dans « la continuité de nos jeux de langage quotidiens » :

Il se peut que la continuité de nos jeux de langage quotidiens (paroles et actions) soit perturbée par des fautes en apparence accidentelles : par des omissions ou des déformations qui, lorsqu'elles se produisent à l'intérieur des limites de tolérance habituelles, peuvent être rejetées comme fortuites et ignorées. De tels *actes manqués*, au nombre desquels Freud compte des cas d'oubli, de *lapsus linguae*, d'erreur de lecture, de *lapsus calami*, de méprise de l'action et ce qu'il appelle des actes accidentels, sont les indices qui révèlent que le texte défectueux exprime et dissimule à la fois des illusions de l'auteur sur lui-même (*Selbsttäuschung*).<sup>34</sup>

Les troubles psychologiques et névroses sont en effet présentés comme « les cicatrices d'un texte altéré, auquel l'auteur est confronté comme à un texte incompréhensible pour lui ».<sup>35</sup> Cette altération peut présenter plusieurs formes. Dans les cas de névrose, en rupture avec la grammaire ordinaire, les jeux de langage peuvent se désintégrer de telle manière que les « action et expressions extra-verbales démentent ce qui est exprimé verbalement ».<sup>36</sup> Les règles de grammaire quotidienne sont altérées.

---

<sup>32</sup> *Ibidem.* : « Nous voyons ce psychisme se coordonner et la grande unité que nous appelons "moi" », p. 266.

<sup>33</sup> Sigmund Freud, *Psychopathologie de la vie quotidienne*, trad. S. Jankélévitch, Paris : Payot, 1968, chap. IV.

<sup>34</sup> Jürgen Habermas, *Connaissance et intérêt*, p. 252.

<sup>35</sup> *Ibidem.*

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 251.

La névrose est donc comprise comme une altération du texte de nos jeux de langage ordinaires. L'analyse herméneutique, thérapeutique, doit alors rétablir le texte original, ceci en le réinscrivant dans l'ensemble biographique où il prend sens ou plus généralement dans la tradition où il retrouve une grammaire.

La tâche dévolue à la psychanalyse est donc une tâche herméneutique, selon Habermas, au sens défini par Dilthey. Cependant, la tâche de la psychanalyse, à la différence cependant de celle de l'herméneutique classique consiste certes à retrouver le texte initialement altéré, mutilé par la névrose mais elle présente la spécificité de devoir accorder une attention aux mutilations elles-mêmes qui ont en soi un sens : « Un texte altéré de ce genre ne pourra être compris de façon adéquate que lorsqu'on sera parvenu à éclairer le sens de l'altération elle-même ».<sup>37</sup> Habermas défend donc que les dites altérations ne sont pas « accidentelles » mais prévues, de manière intentionnelle par la vie de l'individu.

En effet, l'« herméneutique des profondeurs » (*Tiefenhermeneutik*) que Freud lui-même oppose à l'herméneutique philologique de Dilthey « concerne des textes qui dénotent les *illusions de l'auteur sur lui-même* ».<sup>38</sup> L'interprétation proposée par la psychanalyse est une interprétation de soi-même. Il s'agit bien de comprendre ces différentes mutilations non pas comme des mutilations accidentelles ou contingentes mais comme des mutilations inscrites dans un projet biographique. Les altérations ont un sens « dans un ensemble biographique qui est devenu impénétrable au sujet »<sup>39</sup> mais qui, dans cet ensemble, sont intentionnelles.

L'analyse psychanalytique consiste donc à rétablir le texte mutilé dans « l'ensemble biographique » où il a un sens et à analyser le sens des mutilations commises de manière intentionnelle, c'est-à-dire, sous la plume de Habermas, non pas selon des influences externes causant des liaisons accidentelles aux jeux de langage mais selon des influences dites « internes » à l'ensemble biographique. Intentionnel est ici à comprendre, selon la tradition herméneutique, comme l'accomplissement même du sens

---

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 250.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 251.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

de la vie. La tâche de la psychanalyse est donc de compléter les mutilations du récit en le replaçant dans le cadre où il a un sens, celui dans lequel la vie avait l'intention de l'inscrire.

Plus concrètement, Habermas s'intéresse spécifiquement au cas d'un récit particulier, cas non pathologique, celui du rêve. Le récit de rêve est produit « intentionnellement » au sens où c'est un accomplissement de la vie. Mais, au réveil, le sujet ne le comprend plus.

Freud lui-même concéderait, selon Habermas, le caractère textuel du rêve et herméneutique de son interprétation : « Nous avons traité comme un texte sacré ce qui, d'après nombre d'auteurs, serait une improvisation arbitraire, édifiée à la hâte en un moment d'embarras ».<sup>40</sup>

Par l'exemple du rêve, Habermas vérifie chacun des résultats précédemment exposés : l'analyse du rêve consiste à « revenir derrière le contenu manifeste du texte du rêve pour saisir la pensée latente du rêve qui y est exprimée ».<sup>41</sup> Et c'est bien « le sens de la déformation du texte elle-même » qu'il convient d'analyser. L'une des méthodes consiste à comparer « le rêve » à des « fragments de texte provenant du jeu de langage du jour précédent » pour analyser les mutilations opérées.

Ces mutilations sont analysées selon un mécanisme de « substitution » des jeux de langage ordinaires :

Des motivations conscientes, qui sont présentes dans l'usage public du langage, sont transformées par le mécanisme du refoulement en motifs inconscients, pour ainsi dire privés de langage (*sprachlos*). Durant le sommeil, lorsque, à cause de la suspension de la motilité, la censure peut être relâchée, les motifs refoulés trouvent un langage en s'associant aux symboles publiquement autorisés des restes diurnes.<sup>42</sup>

Le rêve serait donc, un jeu de langage ordinaire mutilé, selon un mécanisme de substitution. Et cette substitution ne peut se dissoudre que par une méthode de « traduction ». Par la psychanalyse, le patient apprend à « traduire » ses propres textes : il « apprend à lire ses propres textes, qu'il

---

<sup>40</sup> Sigmund Freud, *L'Interprétation des rêves*, trad. I. Meyerson, Paris: PUF, 1971, chapitre VII, p. 437.

<sup>41</sup> Jürgen Habermas, *Connaissance et intérêt*, p. 254.

<sup>42</sup> *Ibidem*, pp. 256 - 257.

a lui-même mutilés et déformés, et à traduire dans le discours de la communication publique les symboles d'un discours déformé en langage privé ». <sup>43</sup>

C'est sur le rôle de cette « traduction » et sur le statut de cette substitution qu'il convient de revenir, car ils cristallisent, nous semble-t-il, l'indéniable distance entre Wittgenstein et l'herméneutique. Si, ainsi qu'on vient de le montrer, Habermas emprunte à Wittgenstein sa critique du naturalisme et du déterminisme de la psychanalyse, ainsi qu'une certaine terminologie, il nous semble que les positions s'illustrent par les fondamentales divergences, divergences que Habermas est le premier à assumer.

Si la psychanalyse est une herméneutique, selon Habermas, c'est d'abord parce qu'elle opère son analyse par une traduction : traduction du jeu de langage mutilé en un jeu de langage ordinaire auquel elle se substitue. Il convient alors de rappeler, de manière plus générale, les principes fondamentaux de la méthode herméneutique adoptée par Habermas.

Rappelons qu'ainsi que Habermas le note dans sa *Logique des sciences sociales*<sup>44</sup> mais également dans une recension<sup>45</sup> qu'il propose de l'œuvre *Vérité et méthode*<sup>46</sup> de Gadamer, la « traduction » est bien l'outil privilégié de l'herméneutique. En effet, la question que pose Gadamer dans *Vérité et méthode* est celle de la possibilité de la traduction d'une manière particulière de dire, dans un texte compréhensible pour toute une tradition d'écriture<sup>47</sup>. Si tout jeu de langage s'inscrit bien dans une tradition, ainsi qu'on l'a montré dans la session précédente - c'est-à-dire dans l'héritage d'un « ensemble biographique » qui lui donne une unité et un sens (déterminé par l'accomplissement de cette vie) -, il convient de comprendre

---

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 261.

<sup>44</sup> Jürgen Habermas, *La logique des sciences sociales et autres essais*, trad. fr. par R. Rochlitz, Paris: PUF, 1987.

<sup>45</sup> Jürgen Habermas, « A Review of Gadamer's *Truth and Method* », trad. angl. F. Dallmayr et Th. McCarthy in Brice R. Wachterhauser (éd.), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, Albany: State University of New York Press, 1986.

<sup>46</sup> Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, trad. fr. par P. Fruchon, J. Grondin, G. Merlio, Paris: Seuil, 1996.

<sup>47</sup> *Ibidem*, pp. 250-251.



chaque jeu de langage particulier comme l'application de cette biographie ou, plus généralement, d'une tradition. Ce jeu de langage doit cependant pouvoir être traduit et compris par tous. La tâche de l'interprétation herméneutique consiste précisément à en proposer une traduction.

Comme le précisait déjà Gadamer, la réception du texte du jeu de langage par l'herméneute n'est alors pas neutre : « un telle réceptivité ne présuppose ni une "neutralité" quant au fond, ni surtout l'effacement de soi-même mais inclut l'*appropriation* qui fait ressortir les préconceptions du lecteur et les préjugés personnels ».<sup>48</sup> La traduction doit être dialectique : elle doit savoir comprendre l'inscription traditionnelle de l'énoncé ainsi que la spécificité de son application.

Or, selon Habermas, c'est précisément « ce que Wittgenstein n'a pas vu ».<sup>49</sup> En suivant Wittgenstein, on ne comprendrait notamment pas comment traduire un jeu de langage d'une culture à une autre. En expliquant le « jeu de langage » par « une forme de vie »<sup>50</sup>, un arrière-plan culturel, Wittgenstein manquerait un élément indispensable à la compréhension du jeu de langage, le fait qu'il soit à chaque fois appliqué, en contexte.<sup>51</sup>

Ainsi que le rappelle Gadamer « l'application est partie intégrante du processus herméneutique, au même titre que la compréhension et l'interprétation ».<sup>52</sup> « Le texte [...] doit à chaque instant, c'est-à-dire en chaque situation concrète, être compris de façon nouvelle et différente. Ici, comprendre, c'est toujours appliquer. »<sup>53</sup> Pour « appliquer » le texte et le comprendre d'abord dans sa tradition et son aspect universel, l'herméneute ne doit pas « faire abstraction de lui-même et de la situation concrète dans laquelle il se trouve ».<sup>54</sup>

---

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 290.

<sup>49</sup> Jürgen Habermas, *La logique des sciences sociales*, p. 190.

<sup>50</sup> C'est la description qu'en propose Habermas mais elle nous semble en tant que telle contestable. Le « jeu de langage » n'est précisément pas expliqué par une forme de vie ou par un arrière-plan culturel chez Wittgenstein. C'est un concept de clarification. Mais sur ce point, qu'il conviendrait de préciser ailleurs, il n'y a pas lieu ici d'insister.

<sup>51</sup> Ce sera l'objet de notre dernière partie que de contester ce point.

<sup>52</sup> Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, p. 330.

<sup>53</sup> *Ibidem*, p. 331.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 346.

Or, selon la recension que Habermas propose du texte de Gadamer, Wittgenstein aurait précisément manqué l'importance de cette application et le rôle de son contexte dans la compréhension du texte. Selon Habermas, en comprenant le jeu de langage comme la répétition d'un dressage,<sup>55</sup> Wittgenstein manquerait la spécificité de l'acquisition du jeu de langage, spécificité contextuelle. Wittgenstein commettrait l'erreur de croire que tout jeu de langage reproduit le suivant. Selon Habermas, Wittgenstein ne voit pas alors que « l'enfant apprend non seulement les conditions du possible consensus mais, en même temps, les conditions de la possible interprétation de ces règles, ce qui lui permet de surmonter, *et par là même d'exprimer*, une distance ».<sup>56</sup> Or, ce qui intéresse l'herméneutique, c'est précisément le moment où ces « conditions de l'interprétation » sont perturbées : quand l'application « d'un jeu de langage devient problématique ».<sup>57</sup> Et c'est d'abord à ce titre que l'herméneutique s'intéresse à la psychanalyse.

Or, on aimerait maintenant montrer combien 1) Habermas comprend mal Wittgenstein quand il lui reproche de manquer la question de l'application et du contexte, 2) malgré sa critique, Wittgenstein s'intéresse aux résultats de Freud, tout en en proposant une approche non pas herméneutique mais contextualiste. Wittgenstein renonce précisément à considérer le rêve comme un texte mutilé dont il conviendrait de retrouver le sens. Il s'agit plutôt, en mobilisant le concept de contexte, de faire voir certains de ses aspects.

### Wittgenstein lecteur de Freud

On a montré que Wittgenstein partageait avec l'herméneutique une commune critique du caractère déterministe de la psychanalyse freudienne. On aimerait cependant montrer que si les lectures de Gadamer et surtout de Habermas se revendiquent en un sens de Wittgenstein et que si, par

---

<sup>55</sup> Nous ne souscrivons pas à cette assertion qui relève selon nous d'une mauvaise compréhension de la pensée de Wittgenstein. Les jeux de langage ne relèvent pas nécessairement de dressage et surtout ils ne s'expliquent pas ainsi. Ce sont des concepts que l'on utilise en tant qu'objets de comparaison pour dissiper les équivoques des approches trop dogmatiques du langage.

<sup>56</sup> Jürgen Habermas, « A Review of Gadamer's *Truth and Method* », p. 248.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 246.

ailleurs, selon Wittgenstein, l'analyse psychanalytique est bien une analyse esthétique du *récit* de rêve, les deux approches s'illustrent d'abord par leurs divergences.

De fait, il est clair que, chez Wittgenstein, pour reprendre le cas du rêve qu'il travaille avec prédilection, l'analyse du rêve est l'analyse de son récit. C'est d'abord un jeu de langage, ainsi que le confirme par exemple la 7<sup>e</sup> section de la 2<sup>e</sup> partie des *Recherches philosophiques* :

Les gens qui, au réveil, racontent certains événements (ils se seraient trouvés à tel ou tel endroit, etc. ). Nous leur enseignons alors l'expression : « J'ai rêvé », suivie du récit. Il m'arrive ensuite de leur demander : « As-tu rêvé cette nuit ? », et j'obtiens une réponse affirmative ou négative, parfois avec le récit d'un rêve, parfois sans. Tel est le jeu de langage.<sup>58</sup>

La question de savoir si les événements du rêve ont été réellement vécus et même si le rêve a été réellement rêvé n'est pas une question essentielle. C'est ce que confirme la suite du paragraphe :

Me faut-il ou non supposer qu'ils ont été trompés par leur mémoire, qu'ils ont vraiment vu ces images pendant leur sommeil ou qu'ils en ont seulement eu l'impression après leur réveil ? Quel est le sens de cette question ? – Et quel est son intérêt ?!<sup>59</sup>

Si on peut se poser la question de la fiabilité de la mémoire du rêve, elle n'est pas essentielle. Ce n'est pas un non-sens car on peut en faire usage. Mais dans le cadre de l'analyse, elle n'est pas utile. Car ce qui importe, c'est le récit du rêve. L'inconscient est alors moins un vécu psychique que l'expression grammaticale de ce récit. Et c'est ce récit qu'il convient d'analyser.

Pour autant, et c'est là l'une des premières distances fondamentales entre la lecture de Wittgenstein et celle des herméneutes, le récit ne peut pas se comprendre comme le fragment d'un langage. Plus exactement, si c'est un fragment, ce n'est précisément pas l'élément d'un tout (d'un « ensemble biographique un » ou d'un autre texte) que l'on pourrait interpréter en en restituant le cadre.

---

<sup>58</sup> Ludwig Wittgenstein, *Recherches philosophiques*, p. 261.

<sup>59</sup> *Ibidem*.

Certes, dans *Culture and Value*, Wittgenstein compare le récit de rêve à un « fragment qui nous impressionne *fortement* (*parfois* en tout cas), de sorte que nous cherchons une explication, des connexions ». <sup>60</sup> Mais il ne s'agit pas d'expliquer ce fragment en en retrouvant le sens caché. De ce fragment, on ne peut qu'éclairer certains aspects, en le mettant en perspective selon une méthode de comparaison. Wittgenstein, pour expliciter sa méthode, compare l'analyse du récit de rêve à celle de papiers déchirés ou à celle d'un dessin sur une feuille pliée. Si le puzzle initial ou le dessin de la feuille à plat sont inaccessibles, il n'y a pas d'explication des pièces du puzzle ou du dessin plié par la découverte d'un sens initial. On ne peut que proposer des associations différentes des pièces du puzzle ou de nouveaux plis du dessin. De même, on ne peut qu'éclairer de nouveaux aspects du fragment qu'est le rêve en le mettant en perspective avec d'autres fragments.

La compréhension du fragment ne s'opère pas alors par « substitution ». Et c'est là le deuxième écart majeur eu égard à la méthode herméneutique. Il n'est pas question de traduire le fragment en l'inscrivant dans une tradition ou dans un récit biographique plus vaste. Il ne s'agit pas de l'inscrire dans un texte plus large. De même que Wittgenstein suggérait, déjà dans les *Recherches*, le caractère non substituable des jeux de langage, par exemple au paragraphe 531 :

Nous parlons de la compréhension d'une phrase au sens où la phrase peut être remplacée par une autre qui dit la même chose, mais aussi au sens où elle ne peut être remplacée par une autre. (Pas plus qu'un thème musical ne peut l'être par un autre). [...] Elle est quelque chose qu'expriment seulement ces mots-là, à ces places-là. (Comprendre un poème).

De même il n'est pas question de traduire le « récit de rêve » <sup>61</sup>, c'est-à-dire de lui substituer un récit explicatif en l'inscrivant dans un cadre. Dans ses « Conversations sur Freud », Wittgenstein propose une autre analogie éclairante, celle du récit de rêve et du graffiti :

---

<sup>60</sup> Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, MS 136 137a: 22.1.1948, p. 78. (Notre traduction.)

<sup>61</sup> Freud le premier concéderait qu'il n'est pas possible de traduire le récit de rêve en un autre langage, notamment en langage ordinaire. C'est ce que l'herméneutique n'accepte pas.

Nous disons que je griffonne. Alors un analyste commence à me poser des questions, à rechercher des associations et ainsi de suite, et nous finissons par expliquer pourquoi j'agis ainsi. Il est alors possible de relier certains des graffiti que je fais à certains éléments de l'interprétation. Et nous pouvons alors rattacher le griffonnage à un type d'écriture, à l'emploi d'un type de langage, bien que personne ne comprît rien à ce dernier.<sup>62</sup>

Il est possible, selon une méthode de comparaison, de comparer le graffiti à d'autres graffiti, à d'autres types d'écriture ou jeux de langage. Mais il n'est pas question de le traduire dans un autre langage ou de lui substituer une autre forme, décodée.

Il convient alors de préciser la méthode analytique préconisée par Wittgenstein, ainsi que son inscription dans l'héritage freudien.

Ainsi que le note Jacques Bouveresse dans son livre sur Wittgenstein et Freud,<sup>63</sup> Wittgenstein, dans ses *Cours de Cambridge de 1932-1935*<sup>64</sup> retient de la méthode de Freud son caractère *esthétique*. Si le constat s'apparente d'abord à une critique (dans la mesure où, comme nous l'avons noté, Wittgenstein conteste alors les prétentions scientifiques d'une telle analyse), il est aussi admiratif. Wittgenstein est très sensible à l'aspect « esthétique » de la méthodologie freudienne : à sa sensibilité esthétique aux changements d'aspect. Il en hérite alors une méthode d'analyse, la méthode comparative. Dans l'héritage de Freud – certes épuré de ses prétentions scientifiques, Wittgenstein comprend que l'analyse ne peut opérer que par des comparaisons susceptibles d'éclairer tel ou tel aspect du fragment de rêve, et non pas par des hypothèses scientifiques.

Il s'agit de susciter les bonnes analogies qui permettent de voir le rêve « comme ». Il en résulte non pas une explication définitive du rêve mais l'élucidation d'un de ses aspects. Wittgenstein le précise dans sa conversation de l'été 1942 : « Supposez que j'accepte une certaine interprétation d'un de mes rêves. *Alors* – quand je superpose l'interprétation au rêve – je puis dire : “Bien sûr, la table correspond

<sup>62</sup> Ludwig Wittgenstein, « Conversations sur Freud », p. 93.

<sup>63</sup> Jacques Bouveresse, *Philosophie, mythologie et pseudo-science*, p. 38.

<sup>64</sup> Ludwig Wittgenstein, *Cours de Cambridge 1932-1935*, A. Ambrose (éd.), trad. fr. par É. Rigal, Mauvezin: TER, 1992.

évidemment à la femme, ceci à cela, etc. " »<sup>65</sup> Il est certes possible de *comparer* certains motifs du rêve (une table en l'occurrence) à des symboles (la femme). Mais cette comparaison n'éclaire qu'un aspect du rêve. Elle n'en révèle pas la cause. Par une autre comparaison, on en révélera d'autres aspects. Il ne s'agit donc pas de traduire le rêve en l'insérant dans son texte originel. Par une méthode esthétique de comparaison, on peut cependant en révéler les aspects.

On voit ici combien Wittgenstein s'écarte de la lecture herméneutique que nous avons précédemment analysée. Il convient cependant de revenir sur le point principal sur lequel porte la critique qui lui est adressée par Habermas : sur la question de « l'application en contexte ».

Selon Habermas, ainsi qu'on l'a précédemment expliqué, Wittgenstein manquerait la question de l'application du jeu de langage, en contexte, en pensant le jeu de langage comme la reproduction d'un jeu de langage initial, appris par dressage. Nous défendons en revanche que si Wittgenstein refuse effectivement de considérer le jeu de langage comme un fragment de texte à interpréter comme l'application particulière d'un texte plus général, lui seul parvient à le penser « en contexte ».

Wittgenstein seul use du concept de « contexte » - et non pas du concept herméneutique d'arrière-plan explicatif - pour guider ses comparaisons. En effet, ainsi qu'on l'a montré, la méthode d'analyse du rêve préconisée par Wittgenstein opère par des comparaisons qui élucident certains aspects du rêve. Or, ces élucidations ne sont pas arbitraires car elles sont opérées en contexte. Le contexte intervient non pas comme l'arrière-plan de la substitution mais comme le concept opérateur qui oriente les comparaisons.

Dans une conversation de 1943, Wittgenstein affirme que « Nous pourrions dire d'un rêve une fois interprété qu'il s'insère dans un contexte où il cesse d'être troublant ».<sup>66</sup> L'assertion est difficile. Mais elle ne se prête pas à une lecture herméneutique. En suivant certaines propositions de *Culture and value*, on pourrait être tenté de conclure que Wittgenstein nous invite là à inscrire le rêve dans un texte préalable, l'« ensemble

---

<sup>65</sup> Ludwig Wittgenstein, « Conversations sur Freud », p. 93.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 95.

biographique » dont parlait Habermas : « Ce qui rend le rêve intrigant, ce n'est pas sa relation *causale* avec certains événements de ma vie, etc. mais plutôt le fait qu'il nous affecte, comme si c'était un élément d'une histoire, et même une part très vivante, le reste étant dans l'obscurité ».<sup>67</sup> Mais il convient de ne pas se méprendre sur cette assertion de Wittgenstein. Wittgenstein nous dit seulement que tels ou tels aspects de la forme de vie du rêveur peuvent éclairer, par comparaison, tels ou tels aspects du rêve, mais seulement certains aspects, et seulement à titre clarificateur et non explicatif. Par ailleurs ce contexte (celui de la vie du rêveur) n'est qu'un contexte parmi d'autres. Il est possible d'en mobiliser d'autres pour proposer de nouvelles comparaisons et révéler d'autres aspects du même récit de rêve.

La conversation de 1943 que l'on a commencé à citer est très instructive :

Nous pourrions dire d'un rêve une fois interprété qu'il s'insère dans un contexte où il cesse d'être troublant. En un sens le rêveur rêve à nouveau son rêve dans un environnement tel que le rêve change d'aspect. C'est comme si on nous présentait un fragment de toile sur lequel un artiste aurait peint une main, une portion de visage et certaines autres formes dans un arrangement qui nous paraisse incongru et qui nous rende perplexes. Supposez [...] que nous parvenions à un résultat qui nous permette de dire : "je vois maintenant pourquoi ce fragment se présente ainsi, je vois comment tout cela s'arrange et de quelle façon, et ce que représentent ces divers détails..."<sup>68</sup>

La méthode comparée à celle de l'analyse de la peinture de l'artiste est explicitement esthétique : en insérant le rêve dans un contexte (contexte qui n'est pas substantiel, qui n'est pas prédéfini et que l'on peut faire varier), on parvient à éclairer certains aspects du fragment qu'est le rêve. Il ne s'agit pas de lui « restituer son sens » car aucun sens ne lui est préalable.

Dans un contexte, on peut « voir » le rêve « comme » ayant tel ou tel sens. Mais c'est là un travail de clarification et non d'interprétation herméneutique dans la mesure où on peut mobiliser le même fragment dans un autre contexte pour en révéler d'autres aspects : « Quand on

<sup>67</sup> Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, MS 136 137a: 22.1.1948, p. 78. Notre traduction.

<sup>68</sup> Ludwig Wittgenstein, « Conversation sur Freud », p. 95.

examine ce qu'est un rêve, il est important d'examiner quels sont ses avatars, comment il change d'aspect lorsque, par exemple, il est mis en relation avec d'autres choses "remémorées"». <sup>69</sup> Et le seul le « contexte » (*Umgebung*<sup>70</sup>) permet d'orienter ces mises en relation. Il ne s'agit donc pas tant de considérer le récit de rêve comme un cas particulier d'une vie. Le récit de rêve est certes un fragment, mais pas le fragment d'un texte, un fragment dont on peut élucider certains aspects en l'inscrivant dans différents contextes. Le contexte opère bien ici comme un outil de compréhension.

La lecture de la psychanalyse proposée par Wittgenstein n'est donc pas herméneutique. Elle n'opère ni par traduction, ni par substitution et son interprétation n'est qu'une élucidation de certains aspects du rêve. Reste à savoir en quelle mesure elle s'écarte de celle de Freud.

On a commencé par montrer, suivant en cela fidèlement la lecture proposée par Jacques Bouveresse de la critique wittgensteinienne de Freud que Wittgenstein reprochait, de fait, à la psychanalyse son naturalisme et son déterminisme. L'idée d'un sens caché explicatif est utopique pour Wittgenstein (celui de la sexualité pour commencer). Il n'y a pas d'analyse des profondeurs. Pour autant, il convient de préciser que Freud est bien plus prudent dans ses analyses que ne le sont les herméneutes. Freud est lui-même sceptique quant à la possibilité de déceler la signification du « texte sacré » qu'est le rêve. Bien plus, la méthode d'analyse que suggère Wittgenstein présente de fortes similitudes (si ce n'est une filiation) avec la méthode freudienne. Si, ses prétentions étant scientifiques, Freud à tendance à masquer la portée esthétique de son travail, il déploie lui-même une méthode de comparaison. Galton, dont on connaît l'influence sur la définition de la méthode de Wittgenstein<sup>71</sup>, est même cité dans *l'Interprétation des rêves*<sup>72</sup> de Freud. On peut par ailleurs rappeler, comme on l'a d'abord précisé, que Wittgenstein n'avait accès qu'aux premiers textes de Freud qui était plus naturaliste et causaliste que le Freud de 1920. Il n'est pas alors aberrant de suggérer que Wittgenstein se serait senti plus proche

---

<sup>69</sup> *Ibidem*, p. 96.

<sup>70</sup> Ludwig Wittgenstein, *Culture and Value*, MS 136 137a: 22.1.1948, p. 79.

<sup>71</sup> Ainsi que Sabine Plaud l'a très bien montré dans sa thèse de doctorat.

<sup>72</sup> Je dois cette information à Antonia Soulez.



de ce deuxième Freud. Même s'il le critique, Wittgenstein s'inscrit en effet clairement dans l'héritage esthétique de la méthode freudienne.

## Bibliographie

### Œuvres principalement travaillées

1. Freud, Sigmund (1964), *Abrégé de psychanalyse*, trad. fr. A. Berman, Paris: PUF.
2. Freud, Sigmund (1965), *Contribution à l'histoire du mouvement psychanalytique*, trad. fr. S. Jankélévitch, Paris: Payot.
3. Freud, Sigmund (1968), *Psychopathologie de la vie quotidienne*, trad. S. Jankélévitch, Paris: Payot.
4. Freud, Sigmund (1971), *L'Interprétation des rêves*, trad. I. Meyerson, Paris: PUF, 1971.
5. Gadamer, Hans-Georg (1996), *Vérité et méthode*, trad. fr. par P. Fruchon, J. Grondin, G. Merlio, Paris: Seuil.
6. Habermas, Jürgen (1976), *Connaissance et intérêt*, trad. fr. G. Cléménçon, Paris: Gallimard.
7. Habermas, Jürgen (1987), *La logique des sciences sociales et autres essais*, trad. fr. par R. Rochlitz, Paris: PUF.
8. Habermas, Jürgen (1986), « A Review of Gadamer's *Truth and Method* », trad. angl. F. Dallmayr et Th. McCarthy in Brice R. Wachterhauser (éd.), *Hermeneutics and Modern Philosophy*, Albany: State University of New York Press.
9. Wittgenstein, Ludwig (1971), « Conversation sur Freud », *Leçons et conversations sur l'esthétique, la psychologie et la croyance religieuse*, Propos rapportés par R. Rhees, C. Barrett (éd.), trad. fr. J. Fauve, Paris: Gallimard.
10. Wittgenstein, Ludwig (1989, Vol. I), (1994, Vol. II), *Remarques sur la philosophie de la psychologie*, éd. G. E. M. Anscombe et G.-H. von Wright, trad. fr. G. Granel, Mauvezin: TER.
11. Wittgenstein, Ludwig (1992), *Cours de Cambridge 1932-1935*, A. Ambrose (éd.), trad. fr. par É. Rigal, Mauvezin: TER, 1992.

12. Wittgenstein, Ludwig (1998), *Culture and Value*, G.-H. von Wright (éd.), trad. angl. P. Winch, Oxford: Blackwell.
13. Wittgenstein, Ludwig (2004), *Recherches philosophiques*, trad. fr. F. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, D. Janicaud, É. Rigal, Paris: Gallimard.

#### Littérature secondaire

1. Bouveresse, Jacques (1991), *Philosophie, mythologie et pseudo-science. Wittgenstein lecteur de Freud*, Paris: Éclat.
2. Grünbaum, Adolf (1993), *La psychanalyse à l'épreuve*, trad. fr. J. Proust, Paris: Éclat.
3. Soulez, Antonia (2004), *Wittgenstein et le tournant grammatical*, Paris: PUF.

## LES SPECULATIONS HISTORIQUES EN PSYCHANALYSE : MYSTIFICATION OU CLARIFICATION GRAMMATICALE?

Vincent Grondin\*

### Title in English:

The Historical Speculations in Psychoanalysis: Mystification or Grammatical Clarification?

### Abstract

*The main goal of this paper is to criticize Wittgenstein's reading of Freudian psychoanalysis. According to Wittgenstein, the very notion of "unconscious" can only make sense considered from a grammatical standpoint. The unconscious is not an empirical feature of our mind but a kind of language game. On the basis of a thorough study of Freud's book on Moses, this paper argues that psychoanalysis relies on a legitimate alternative to Wittgenstein's conception of mind and culture. For psychoanalysis, mind and culture would need to be understood as essentially diachronic, rather than as language games.*

**Keywords:** Wittgenstein, Freud, History, Unconscious, Narrative, Grammar

Le grief majeur adressé par Wittgenstein à la psychanalyse est bien connu. Quoique Freud prétende offrir une explication rigoureuse et scientifique de phénomènes mentaux (angoisse, rêve, lapsus, névrose, etc.), la psychanalyse représente un tissu de spéculations mythologiques qui nous incitent à jeter un regard différent sur notre propre vie psychique.<sup>1</sup>

---

\* Vincent Grondin fait des études doctorales dans le cadre d'une cotutelle avec l'Université de Montréal et l'Université de Paris-I Panthéon Sorbonne. Contact : v.grondin@umontreal.ca

<sup>1</sup> « Freud revendique constamment la qualité de scientifique. Mais ce sont des *spéculations* qu'il nous donne – nous en restons à un stade qui n'est pas même celui de la formation d'une

Dans une allusion pleine d'ironie à la prétention qui traverse toute l'oeuvre de Freud selon laquelle la psychanalyse est en mesure d'expliquer la formation des récits mythologiques, Wittgenstein remarque que les explications mises de l'avant par la psychanalyse sont tout aussi mythologiques que les phénomènes qu'elle prétend analyser.<sup>2</sup> Dans ce contexte, Wittgenstein compare même les principes qui gouvernent les spéculations génétiques de Freud à propos de l'origine des névroses à une sorte de *totem*.<sup>3</sup> Alors que Freud considère que la grande réalisation de *Totem et tabou* (1914) est d'avoir montré que sa théorie des névroses représente une élucidation des mécanismes psychologiques qui sont à l'origine des religions totémiques,<sup>4</sup> Wittgenstein croit au contraire que la psychanalyse mobilise un type d'explication qui correspond à celui que l'on retrouve dans la pensée mythique.

Bien qu'il estime que le mythe psychanalytique soit globalement néfaste et doive être combattu, Wittgenstein accorde une relative légitimité à la méthode d'interprétation des rêves et au concept d'inconscient mis de l'avant par Freud. Puisque le langage est essentiellement un artefact humain, rien ne nous empêche d'introduire un nouveau jeu de langage qui consisterait à exprimer nos états mentaux inconscients.<sup>5</sup> Comme le note Jacques Bouveresse en se distanciant légèrement de Wittgenstein, lorsque le

---

hypothèse. [...] ». Ludwig Wittgenstein, « Conversation sur Freud », *Leçons et conversations*, tr. fr. J. Fauve, Paris : Gallimard, 1992, p. 93.

<sup>2</sup> « [Freud] n'a pas donné une explication scientifique du mythe. Il a proposé un mythe nouveau. », *Ibidem*, p. 104.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> Même si le sous-titre de *Totem et Tabou* est bien « Quelques concordances entre la vie psychique des sauvages et celle des névrosés », il est vrai que Freud nous met lui-même en garde contre la fragilité de l'analogie entre l'explication psychanalytique des névroses et la pensée totémique. Cf. Sigmund Freud, *Totem et Tabou*, tr. fr. M. Weber, 1993, Paris : Gallimard, p. 114 et p. 227. Comme nous aurons l'occasion de le voir, cette ambiguïté découle de la rhétorique scientifique employée par Freud pour mettre en scène son propre discours.

<sup>5</sup> Je simplifie. La stratégie de Wittgenstein consiste à faire basculer les analyses de Freud du côté de la grammaire pour ensuite montrer que Freud ne comprend pas le sens véritable de ses propres conclusions. Par exemple, le concept d'inconscient a peut-être un sens, mais, pour en juger, on doit se pencher sur les implications et les réquisits grammaticaux qui sont liés à l'introduction d'un tel concept. Ludwig Wittgenstein, *Le cahier bleu et le cahier brun*, tr. fr. M. Goldberg et J. Sackur, Paris : Gallimard, 1996 ; *The Blue and Brown Books*, Oxford : Blackwell, 1958, p. 23.

dentiste m'anesthésie avant d'arracher mes dents de sagesse, on peut sans difficulté imaginer un jeu de langage où je parlerais de mes douleurs inconscientes.<sup>6</sup> De même, rien ne m'empêche de jouer à un jeu qui consisterait à raconter mes rêves en les considérant comme étant la réalisation d'un certain désir.<sup>7</sup> En clair, certaines intuitions de Freud sont justes dans la mesure où on peut les considérer comme des jeux de langage. Wittgenstein est donc prêt à conserver quelques éléments de la pensée de Freud en en faisant des « manières de parler », c'est-à-dire de simples dispositifs de la grammaire de notre langage.

Cette manoeuvre d'absorption constitue probablement l'un des gestes les plus importants et les plus controversés de la lecture wittgensteinienne de la psychanalyse. L'opération est effectivement délicate parce que la méthode de la grammaire philosophique s'oppose diamétralement à la démarche psychanalytique (si, bien sûr, on laisse de côté leur velléité thérapeutique). Le projet même d'une grammaire philosophique se met en place chez Wittgenstein à partir d'une mise entre parenthèses de toutes considérations génétiques et historiques.<sup>8</sup> Au contraire, la psychanalyse part du principe que le comportement de l'individu tout comme la culture sont le produit d'une histoire, d'une genèse.

L'ambiguïté de la critique des *Conversations sur Freud* atteste d'une manière exemplaire de cette difficulté. 1/ D'une part, Wittgenstein écarte les explications « historiques » développées par Freud en les qualifiant d'« absurdes ».<sup>9</sup> L'histoire personnelle du sujet et la fameuse « scène

---

<sup>6</sup> Jacques Bouveresse, *Philosophie, mythologie et pseudo-science: Wittgenstein lecteur de Freud*, Paris : Éditions de l'éclat, 1991, p. 55.

<sup>7</sup> Ludwig Wittgenstein, *Leçons et conversations*, p. 102.

<sup>8</sup> Réduite à sa plus simple expression, la thèse de Wittgenstein est la suivante : le devenir historique du langage relève de la linguistique et non pas de la grammaire philosophique. « La différence qui importe, ce sont les buts dans lesquels le linguiste et le philosophe poursuivent l'étude de la grammaire. Une différence manifeste est que le linguiste s'intéresse à l'histoire (*history*), aux qualités littéraires, tandis que ni l'une ni l'autre ne nous intéressent ». Ludwig Wittgenstein, *Les cours de Cambridge (1932-1935)*, tr. fr. E. Rigal, Paris : TER, Mauvezin, 1992 ; *Wittgenstein's Lectures, Cambridge 1932-1935*, Oxford : Blackwell, 1979, p. 31. J'ai déjà eu l'occasion de mesurer les forces et les faiblesses des arguments développés par Wittgenstein en faveur de la polarité histoire / grammaire. Cf. Vincent Grondin, « Wittgenstein et le problème de l'historicité du sens », in *Études philosophiques*, n. 3, 2010, pp. 363-375.

<sup>9</sup> Ludwig Wittgenstein, *Leçons et conversations*, p. 92.

primitive » n'expliquent rien et correspondent sans contredit à ce qu'il y a de plus erroné et de trompeur dans les analyses de Freud. Dans le meilleur des cas, il ne s'agit que d'hypothèses vagues qui ne peuvent être contrôlées par aucune expérience.<sup>10</sup> 2/ En dépit de cette hostilité à l'égard des explications historiques, Wittgenstein a toutefois essayé de faire droit à la diachronie intrinsèque de l'existence humaine que Freud tente d'épingler dans ses analyses. La stratégie employée est essentiellement la même que celle développée par les *Investigations philosophiques* pour rendre compte de la grammaire de l'intentionnalité (*Investigations philosophiques*, § 638-644). Le locuteur est en mesure de s'attribuer des intentions par le biais de certaines aptitudes narratives. S'attribuer une intention, c'est, d'une certaine manière, raconter une « histoire » (*Historie*). Par exemple, pour illustrer le fait que j'avais l'intention d'ouvrir la porte de la classe, je peux raconter que je me suis levé pour aller ouvrir la porte lorsqu'un membre de l'auditoire s'est proposé de le faire à ma place. De la même manière, il est possible d'interpréter un rêve comme étant une « histoire » qui « raconte » quelque chose, en reliant le rêve aux événements de la journée précédente et à mes désirs refoulés.<sup>11</sup> Freud n'a donc pas tort de croire que le discours que l'on tient sur notre vie mentale est lié à un certain usage narratif du langage.<sup>12</sup> Par contre, il se trompe lorsqu'il considère que ces récits peuvent représenter une quelconque explication causale de notre comportement. En fait, lorsque je raconte une histoire pour interpréter un rêve ou pour m'attribuer une intention, j'invite mon interlocuteur à considérer mon comportement sous un certain angle. La diachronie que la psychanalyse tente de conceptualiser peut être absorbée par la grammaire philosophique en devenant un simple voir-comme qui serait lié à un usage narratif du langage.

Ce reformatage de la psychanalyse par Wittgenstein pose alors un problème intéressant et compliqué : quel est le rapport entre l'histoire

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 105.

<sup>11</sup> Cette interprétation est d'autant plus légitime que Freud rappelle à maintes reprises que l'intérêt de l'interprétation des rêves s'explique par le fait que l'association libre mène souvent les patients à raconter leurs rêves.

<sup>12</sup> « Comparez ces deux points : pourquoi rêvons-nous et pourquoi nous écrivons des histoires. Tout n'est pas allégorique dans une histoire. Quelle signification cela aurait-il d'essayer d'expliquer pourquoi tel auteur a écrit précisément telle histoire de telle façon. » Ludwig Wittgenstein, *Leçons et conversations*, p. 102.

positive (*Geschichte*) et le récit historique (*Historie*)? Comment comprendre l'articulation entre la réalité historique et le récit qu'on en donne?

On doit aborder cette interrogation avec le plus grand soin puisqu'elle peut facilement dégénérer en monstruosité philosophique. S'il est vrai que localement la référence des expressions langagières peut poser problème, la question de savoir ce qui raccorde le langage au réel ne fait aucun sens. Pour Wittgenstein, le langage n'a pas à justifier sa prétention à se rapporter au réel. La portée référentielle du langage participe de son essence. Reste qu'on est tout à fait en droit de s'attendre à trouver chez Wittgenstein une analyse de la grammaire du discours historiographique, c'est-à-dire une explicitation de la modalité selon laquelle le discours historiographique se rapporte au passé historique. Malheureusement, ce dernier ne s'est jamais véritablement aventuré sur cette voie.<sup>13</sup>

S'il faut en croire Michel de Certeau,<sup>14</sup> l'un des grands mérites de Freud est d'avoir développé une réflexion à propos de la « grammaire » du discours que nous tenons sur le passé.<sup>15</sup> Selon une tel principe de lecture, la réussite de *L'homme Moïse et la religion monothéiste* est de déconstruire le mythe de Moïse à partir d'un examen patient et minutieux du récit historiographique et des structures qui l'organisent. Si bien que cet ouvrage devient très rapidement le théâtre d'une analyse étonnante et stimulante de la nature du récit historiographique et de la prise que ce dernier peut avoir sur le réel. Je me propose ici de reconstruire la conception freudienne de l'histoire et de voir ce qu'une démarche comme celle de Wittgenstein peut en retenir.

---

<sup>13</sup> Ce n'est pas tout à fait juste. Dans *De la certitude*, Wittgenstein se demande ce qui le mène à croire que le monde existait avant sa naissance et tente d'apporter une solution grammaticale à ce paradoxe sceptique.

<sup>14</sup> Dans cet article, je laisse délibérément de côté l'interprétation de Wittgenstein développée par Michel de Certeau. Cette dernière possède ses mérites, mais, lorsqu'on considère la question de l'histoire, elle est imprécise et erronée. S'il faut en croire *L'invention du quotidien*, le grand mérite de Wittgenstein aurait été de nous montrer qu'on ne peut pas échapper à notre historicité. S'il est vrai qu'il y a chez Wittgenstein une redécouverte de l'ordinaire et du quotidien, cette dernière n'implique à aucun moment une prise en compte de l'historicité et de sa contribution au régime du sens. Il n'en demeure pas moins que cette lecture a le mérite d'esquisser en pointillés comment une pensée comme celle de Wittgenstein peut être remaniée afin d'ouvrir les valves de l'historicité.

<sup>15</sup> Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris : Gallimard, 1975.

## 1. La psychanalyse à la recherche de la « vérité historique »

### a) Historiographie et psychanalyse

La prémisse de départ du texte de Freud est le constat que la religion et la quête de la vérité s'avèrent parfois difficilement conciliables. Moïse est-il un personnage historique (*historische Persönlichkeit*) qui a véritablement existé ou bien une simple légende (*eine Schöpfung der Sage*)?<sup>16</sup> Moïse « appartient à des temps historiques si reculés » que l'on ne peut s'empêcher de poser cette question délicate. L'objectif de Freud est de parvenir à identifier la « vérité » (*Stücke des wahren Sachverhalts*) qui est contenue dans le mythe légendaire de Moïse.<sup>17</sup> Le récit exprime donc bel et bien une vérité historique mais celle-ci a été mutilée et déformée par la tradition.

J'aurai l'occasion de spécifier la nature des « tendances puissantes »<sup>18</sup> qui ont présidé à cette déformation. Mais, avant d'aborder ce thème qui joue un rôle essentiel dans les analyses de Freud, il est important de noter que le récit biblique atteste et témoigne des déformations qu'il a fait subir à la vérité historique. Comme le note Freud dans une formule dont lui seul a le secret : « Il en va de la déformation d'un texte comme d'un meurtre (*Mord*). Le difficile n'est pas de l'exécuter mais d'en éliminer les traces (*Spuren*). »<sup>19</sup>

Le postulat qui guide les analyses de Freud est donc le suivant : le texte biblique lui-même contient des indices, des traces, des pièces à conviction qui annoncent que le récit possède un vernis mythique et trompeur qui recouvre la réalité historique. Et, tel un détective, Freud se propose de remonter jusqu'à la vérité historique en analysant avec méthode et esprit critique les indices que le texte biblique nous offre bien malgré lui.

À ce stade, il doit déjà être clair que le propos de Freud n'est pas « historiographique ». Il ne s'agit pas de reconstruire une suite d'événements historiques à partir de l'examen de différents documents. Ce qui distingue la démarche de Freud de toute historiographie, c'est le

---

<sup>16</sup> Sigmund Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, tr. fr. C. Heim, Paris : Gallimard, 1986, p. 63.

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 113.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 115.



rapport que celle-ci entretient avec le texte. L'historiographe essaie d'établir la vérité du récit biblique en étudiant les autres archives disponibles. Cette démarche de vérification ne correspond pas du tout à ce qui est tenté dans *L'homme Moïse*. Ce qui intéresse le psychanalyste, c'est la déformation du texte qui s'affiche dans son immanence même et qui trahit la vérité historique que la tradition tente de cacher.

*b) Deux exemples de la méthode de Freud*

Afin d'illustrer ce qui caractérise à la fois l'originalité et la spécificité de la méthode adoptée par Freud, je me propose de résumer deux analyses déployées par *L'homme Moïse* témoignant de l'écart qui sépare la démarche psychanalytique de toute recherche historiographique.

*1. Le mythe de l'origine*

Le texte de Freud part d'une prémisse étonnante et provocante : « Si Moïse fut un Égyptien... ». Le prétexte à une telle spéculation est le fait que plusieurs étymologistes sont parvenus à la conclusion que « Moïse » n'est pas un nom juif mais bien égyptien.<sup>20</sup> Bien sûr, l'étymologie à elle seule ne nous autorise d'aucune manière à conclure que Moïse était un Égyptien - et Freud est le premier à le reconnaître. Par contre, il estime qu'un examen de la structure narratologique du récit biblique plaide en faveur de cette thèse controversée. L'analyse de Freud est ici profondément influencée par « Le mythe de la naissance du héros » d'Otto Rank. Ce texte part du constat que la plupart des récits légendaires sont adossés à une mythologie de l'origine. Généralement, les mythes légendaires racontent l'existence héroïque d'un enfant issu d'une famille noble et aisée qui, pour des raisons commandées par la religion ou la politique, doit être mis à mort et se trouve recueilli par des animaux ou une famille plus pauvre et modeste (Oedipe et Gilgamesh sont de bons exemples de ce dispositif).<sup>21</sup> Selon Freud, Otto Rank a identifié un archétype qui est au fondement de notre culture et qui découle d'un mécanisme psychique bien connu de la psychanalyse. À vrai dire, cette mythologie de l'origine correspond à une forme d'idéalisation que l'on peut facilement repérer au sein du « roman familial » (*Familienroman*) de tout enfant. L'opposition famille noble / famille modeste correspond en

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, pp. 64-65.

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 68 et ss.

réalité à deux attitudes que tout enfant sera amené à adopter à l'égard de sa famille au cours de son développement. Tout d'abord, l'enfant idéalise sa famille et en particulier la figure paternelle. Toutefois, la confrontation avec la réalité le mènera progressivement à critiquer l'autorité de ses parents. Cette évolution est ce qui explique la dualité que l'on retrouve dans beaucoup de récits mythologiques : « Les deux familles du mythe, celle de haut rang et celle d'humble condition, sont donc toutes deux des reflets de la famille de l'enfant, tels qu'ils apparaissent à des époques successives de son existence ».<sup>22</sup>

Comme le note à juste titre Freud, cette caractérisation générale ne s'applique pas au mythe de Moïse puisque ce dernier est d'origine juive modeste et il a été élevé par la famille la plus noble d'Égypte. Pour contourner cette difficulté, Otto Rank propose l'hypothèse suivante. À l'origine, le mythe de Moïse possédait exactement la même structure que les autres récits mythologiques mais, pour des raisons politiques et nationales, la tradition a renversé le mythe pour lui donner la forme qu'on lui connaît.<sup>23</sup> Freud n'est pas convaincu par cette manoeuvre et il propose une solution différente. L'opposition famille noble / famille humble ne parvient pas à saisir toute la complexité du mythe de Moïse car, dans ce cas, se pose aussi la question de la réalité historique.<sup>24</sup>

Ainsi, l'axe à partir duquel s'oriente le mythe de Moïse est celui de la réalité. D'une part, il y a la famille réelle de Moïse, sa famille égyptienne, qui l'a effectivement élevé et éduqué. Et, d'autre part, il y a la famille imaginaire et fictive, la famille juive, qui, dans le mythe, a pour fonction de faire de celui qui libéré le peuple Juif l'un des siens. Plutôt que de renoncer à la découverte de l'archétype général qui caractérise toute mythologie de l'origine, Freud préfère tirer la conclusion que Moïse n'était pas un Juif mais un Égyptien.

## 2. Moïse, produit d'une « condensation » ?

Non seulement Freud soutient que Moïse était un Égyptien, mais il prétend aussi, en s'inspirant de la thèse controversée de E. Sellin, que le personnage mythique renvoie à deux individus différents. Dans un

---

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 70.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 71.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 73.

ouvrage paru en 1922, Sellin rapporte l'existence d'une tradition (remontant à la seconde moitié du VIII<sup>e</sup> siècle) selon laquelle Moïse aurait été assassiné à la suite du « soulèvement de son peuple récalcitrant ». <sup>25</sup> Après cet événement malheureux, un autre dirigeant aurait pris la place de Moïse et, pour effacer ce crime indicible, le récit désigne ce second individu avec le même nom. Encore une fois, Freud souligne qu'il ne dispose pas des connaissances historiques nécessaires pour infirmer ou confirmer une telle hypothèse. <sup>26</sup> Peu importe que cette hypothèse soit juste ou non, elle permet de jeter un éclairage stimulant et inédit sur le texte. En premier lieu, l'hypothèse du meurtre possède l'avantage insigne d'expliquer la bipolarité de la personnalité de Moïse. Ce dernier est tout d'abord présenté comme étant un être violent, colérique et impatient pour ensuite être dit doux, calme et patient. Ces deux caractérisations contradictoires s'expliquent simplement par le fait que le personnage du récit biblique est le produit d'une fusion de deux individus différents. Ce phénomène correspond à ce que Freud nomme dans *L'interprétation des rêves* « le travail de condensation » (*Verdichtungsarbeit*). Dans le rêve, il est fréquent que le sujet fusionne deux individus pour éviter une pensée trop douloureuse. De même, en fusionnant deux individus différents, la tradition a pu refouler et censurer la vérité historique, c'est-à-dire le meurtre de Moïse. De plus, cette hypothèse concorde aussi avec la conclusion de *Totem et tabou* d'après laquelle le meurtre du père primitif est le fondement de la religion totémique. <sup>27</sup> Il ne s'agit pas ici de couler bêtement l'histoire du monothéisme dans la genèse du totémisme reconstruite par *Totem et tabou*. L'enjeu est plutôt d'amplifier et de confirmer la généalogie du totémisme proposée en 1914 en montrant que le passage du polythéisme au monothéisme a nécessité une répétition de l'acte à l'origine de la religion totémique.

Rendu à ce stade de l'exposition de la pensée de Freud, j'aimerais insister sur sa dimension narratologique. Tout lecteur possède certaines attentes minimales à l'égard de tout récit, que ce dernier soit légendaire ou historiographique. L'une des conditions de possibilité de l'histoire est la

---

<sup>25</sup> E. Sellin, *Moses und seine Bedeutung für die israelitisch-jüdische Religionsgeschichte*, Leipzig und Erlangen: A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 1922.

<sup>26</sup> Sigmund Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, p. 106.

<sup>27</sup> Sigmund Freud, *Totem et Tabou*, p. 266 et p. 290 et ss.

cohérence de l'identité personnelle et de la personnalité. En tant que lecteur du récit biblique, je suis en droit de m'attendre à ce que la personnalité et le comportement de ses protagonistes possèdent une cohérence minimale. Dès lors, si je ne suis pas en mesure de retrouver une telle cohérence dans le récit des événements que l'on me rapporte, je peux me demander légitimement si la description faite du caractère de Moïse est juste. Et se pose alors la question de l'explication de cette incohérence. L'intérêt de l'hypothèse de Sellin est d'expliquer d'une manière claire et simple l'incompatibilité entre les deux portraits esquissés du caractère de Moïse.

Je le répète encore une fois, Freud est conscient des limites de son analyse. Même s'il a tout à fait raison de considérer que la mythologie de l'origine joue un rôle central dans plusieurs récits légendaires, même si la cohérence de la personnalité est un présupposé indispensable à toute narration, cela ne démontre pas d'une manière irréfutable la vérité des thèses mises de l'avant par *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. Et Freud est le premier à le reconnaître. Afin de développer la lecture la plus charitable possible de la démarche freudienne, on pourrait la reformuler de la manière suivante. Il y a de puissantes contraintes narratives qui pèsent sur tout récit et qui s'enracinent dans la nature même de l'esprit humain. Il y a une limite à l'inventivité et à la fiction puisque le récit doit posséder une certaine forme et admettre quelques présupposés à commencer par la cohérence du caractère. Lorsque le récit historique s'écarte de cette norme, il est alors légitime de faire des hypothèses factuelles comme celles mobilisées par l'analyse de Freud. Le mythe devient alors un rébus et la bonne solution sera l'hypothèse qui permet de résoudre l'énigme.

Dans ce cadre, on doit souligner l'importance cardinale du concept « d'hypothèse inéluctable (*unabweisbare Annahme*) ».<sup>28</sup> Tout d'abord, certaines hypothèses sont admises à titre provisoire (*Moïse est un Égyptien, le nom de Moïse désigne deux individus différents*, etc.). Mais, au fil de l'analyse, ces hypothèses provisoires deviennent si éclairantes qu'elles s'avèrent être le seul moyen de faire sens du récit biblique. L'hypothèse douteuse et provisoire devient alors incontournable (*unabweisbar*). Cette hypothèse (inventée) perd son caractère arbitraire et hypothétique car elle se situe à la limite même de l'inventivité. Comme le note Freud à propos de l'hypothèse du meurtre de Moïse, « de telles choses ne sont pas faciles à inventer (*solche*

---

<sup>28</sup> Sigmund Freud, *L'homme Moïse*, p. 227.

*Dinge erdichtet man nicht leicht*) ».<sup>29</sup> Puisque l'on bute sur les limites de l'inventivité, on doit alors reconnaître que cette hypothèse, impossible à inventer, correspond à la vérité historique (*historische Wahrheit*).

### 3. Les limites de l'invention

Cette idée d'une limite de l'inventivité intervient aussi dans la construction de la problématique de *L'interprétation des rêves*. À plusieurs reprises, Freud revient sur les objections que l'on pourrait être tenté de formuler à l'encontre de la méthode qu'il propose d'employer pour interpréter les rêves. 1/ La résistance majeure que suscite la position de Freud découle du fait que l'interprétation semble induire une certaine déformation du rêve brut et initial donné par le patient (du moins une mise en forme narrative). Le récit du rêve est presque toujours lacunaire et incomplet. Afin de combler ces aspérités qui rendent l'interprétation laborieuse, Freud invite le patient à raconter une nouvelle fois son rêve et à préciser ce que les images du rêve évoquent pour lui. Freud nomme cette démarche « l'association libre ». En raison de l'importance de cette méthode dans le processus d'interprétation, on pourrait se demander si le recours à l'association libre ne menace pas de mutiler et de déformer la nature même du rêve à analyser en lui injectant un sens qui lui est étranger.<sup>30</sup> 2/ Dans la même veine, on pourrait s'interroger sur le rôle de la mémoire dans toute cette affaire. Il est parfois très difficile de se rappeler d'un rêve. Nos souvenirs sont souvent très imprécis. Dès lors, ne serait-il pas possible de douter de la fiabilité de notre mémoire? Est-ce que les souvenirs nous offrent un compte-rendu crédible de nos rêves?<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 106.

<sup>30</sup> Freud formule cette objection de la manière suivante : « Tout cela est entièrement arbitraire, on utilise ingénieusement le hasard, mais n'importe qui, pourvu qu'il se donne cette peine inutile, pourra fabriquer de cette manière, à n'importe quel rêve, n'importe qu'elle interprétation. » Sigmund Freud, *L'interprétation des rêves*, Paris : Presses universitaires de France, tr. fr. I. Meyerson, 1926, p. 448.

<sup>31</sup> « Les souvenirs du rêve que nous étudions sont tout d'abord mutilés par l'infidélité de notre mémoire, qui paraît tout à fait incapable de conserver le rêve, et en laisse perdre peut-être précisément les éléments les plus intéressants ». *Ibidem*, p. 436.

Contre ces objections, *L'interprétation des rêves* fait valoir que le rêve s'enracine toujours dans le contexte de notre vie.<sup>32</sup> Le rêve n'est pas un phénomène isolé que l'on pourrait analyser en le dissociant de la vie du sujet.<sup>33</sup> Le fait que j'oublie certains éléments plutôt que d'autres participe du sens de mon rêve.<sup>34</sup> Sans surprise, Freud soutient aussi que les associations suscitées par le rêve ne sont pas étrangères au rêve lui-même. À tout le moins, elles ne sont très certainement pas un levier qui nous permettrait de plaquer sur le rêve une interprétation dogmatique et unilatérale. Comme le note Freud dans un passage essentiel, la « déformation (*Entstelllung*) fait partie de l'élaboration secondaire (*Bearbeitung*) à laquelle sont soumises régulièrement, par suite de la censure, les pensées du rêve ».<sup>35</sup> Le souvenir et les associations représentent le mode de donation du rêve. Inquiéter les analyses de la psychanalyse en notant que le rêve ne se donne pas avec le même degré de certitude qu'une perception normale, c'est tout simplement ne pas être sensible au mode de donation du rêve qui fait système avec la place qu'il occupe dans l'économie générale de notre vie psychique.

On ne peut être tenté de déconnecter le rêve de son récit ou des associations d'idées qu'il évoque que si on considère que les mots employés par le sujet pour parler de son rêve sont purement arbitraires. Le passage est un peu long, mais il mérite d'être cité dans son intégralité :

[L']erreur est de croire que les modifications que subit le rêve quand il est remémoré et traduit par des paroles sont arbitraires (*willkürlich*), donc ne peuvent être expliqués et ne peuvent que nous donner un tableau erroné du rêve. Ils sous-estiment le déterminisme (*Determinierung*) dans le domaine psychique. Or il n'y a là rien d'arbitraire. [...] Si, par exemple, je voulais imaginer un nombre d'une façon tout à fait arbitraire, je ne le pourrais pas : le nombre qui viendrait à l'esprit serait déterminé par des pensées qui

---

<sup>32</sup> En fait, c'est dans le cadre de la pratique analytique que Freud s'est rendu compte de la nécessité de prendre en compte les rêves; *Ibidem*, p. 94. Freud insiste aussi sur la nécessité de reconduire le rêve à son contexte qui lui confère son sens véritable; *Ibidem*, p. 303.

<sup>33</sup> Comme le note Freud : « Il faut insérer le rêve dans l'enchaînement de la vie psychique (*Zusammenhang des Seelenlebens*) ». *Ibidem*, p. 453.

<sup>34</sup> L'oubli est le produit de la résistance; il est le produit d'une censure qui nous révèle que le sujet tente ici de refouler un désir inconscient; *Ibidem*, p. 443.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 438.

peuvent être éloignées de mes intentions immédiates, mais qui n'en agissent pas moins d'une manière univoque et nécessaire.<sup>36</sup>

En clair, l'arbitraire n'existe pas dans la sphère psychique. Toutes les pensées qui surviennent au sujet entretiennent des relations univoques et nécessaires. Le hasard, l'arbitraire n'est finalement qu'une illusion. Lorsqu'un sujet associe une image à une certaine idée, il n'invente pas une nouvelle association; il se contente au contraire de découvrir une association préexistante qui, telle une « trace » (*Spur, Erinnerungsspur*) produite par un « frayage » (*Bahnung*), renvoie à l'histoire personnelle du sujet.

Sans aucun doute, certaines associations *semblent* être absurdes et arbitraires. Mais, justement, il ne s'agit que d'une apparence superficielle qui permet à l'instance de censure de refouler certains désirs inconscients désagréables. Et la tâche de l'analyse est de creuser en deçà de cette surface pour exhiber ces relations nécessaires : « Chaque fois qu'un élément psychique est lié à un autre par une association superficielle, absurde (*oberflächliche, absurd*), il y a entre les deux un lien naturel et profond (*normal, ernsthaft*) soumis à la résistance de la censure (*Zensur*) ».<sup>37</sup> Lorsque certaines associations sont trop difficiles à accepter, ces associations sont illustrées par d'autres images qui donnent la (fausse) impression qu'il s'agit d'une association absurde et arbitraire. Si on estime qu'une association est absurde, ce n'est pas parce qu'elle est effectivement dénuée de toute signification mais bien plutôt parce que le refoulement a fait son oeuvre.

Je l'ai déjà souligné, dans la sphère psychique le hasard n'existe pas. Dès lors, si une hypothèse permet de donner une explication exhaustive de la signification qui illustre le déterminisme du mental, cette hypothèse doit être acceptée. Pour reprendre la formule de Freud, considérer qu'une interprétation donnant une explication exhaustive d'un rêve puisse être arbitraire est tout simplement « invraisemblable ». Ce qui est exclu d'entrée jeu, c'est la possibilité que le rêve lui-même soit absurde et arbitraire.

Dans un passage fulgurant, Freud note qu'on pourrait lui reprocher de considérer le rêve à la manière d'un texte sacré où chaque image, chaque

---

<sup>36</sup> *Ibidem*.

<sup>37</sup> *Ibidem*, pp. 450-451.

détail est doté d'une signification.<sup>38</sup> Je ne sais pas dans quelle mesure on doit prendre cette analogie au sérieux. Par contre, il ne fait aucun doute que Freud approche les textes sacrés de la même manière qu'il analyse les rêves.<sup>39</sup> Le rêve est la déformation d'une pensée (par le biais de différentes opérations telles que la *condensation*, le *déplacement*, la *figuration* et l'*élaboration secondaire*) qui est ensuite lui-même mutilé par les mots qui sont employés par l'individu pour le raconter. Néanmoins, en raison de la conviction que les processus psychiques sont toujours gouvernés par des relations nécessaires, il est possible de déconstruire ces déformations pour remonter jusqu'à la « vérité psychique » qui est exprimée par le rêve. De la même manière, les transformations qu'a connues le mythe de Moïse ne sont pas arbitraires mais psychiquement déterminées. En ce sens, à partir du moment où elles permettent d'expliquer l'origine des transformations subies par le mythe de Moïse, les hypothèses « provisoires » mobilisées par Freud doivent être acceptées car il serait « invraisemblable » de considérer qu'une hypothèse qui nous donne une explication psychique exhaustive de la formation du mythe de Moïse puisse être arbitraire.

## 2. De la grammaire à l'histoire

De tels arguments ne peuvent pas convaincre Wittgenstein puisqu'ils reposent sur une conception mécanique de l'esprit que l'auteur des *Investigations philosophiques* rejette. La thèse du déterminisme du psychique repose sur un paradigme épistémologique qui considère le hasard comme une illusion et qui stipule dogmatiquement que tout événement doit avoir une explication causale.<sup>40</sup> Si un phénomène semble ne pas avoir de cause, c'est tout simplement parce que nous ne la connaissons pas encore. Si le rêve paraît absurde, c'est parce que nous ne sommes pas (encore) parvenus à décrypter son sens véritable. Là-contre, Wittgenstein fait valoir deux arguments. 1/ D'une part, l'idée même de « cause

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 437.

<sup>39</sup> Notons que le sens du rêve est lié à un « symbolisme » qu'il est aussi possible de repérer au niveau des récits mythologiques; *Ibidem*, p. 303. Freud soutient même que l'étude du rêve permet de jeter un éclairage nouveau sur la pensée primitive et mythologique. Le rêve permet une régression vers l'enfance du sujet individuel, enfance qui n'est que la répétition microscopique de l'« enfance » de l'humanité; *Ibidem*, p. 467.

<sup>40</sup> Jacques Bouveresse, *Philosophie, mythologie et pseudo-science*, pp. 141-142.



psychique » est problématique et elle repose sur une confusion grammaticale entre les causes et les raisons.<sup>41</sup> 2/ De plus, l'approche de Freud soulève des difficultés car elle ne semble laisser aucune place au non-sens. En effet, en proclamant que tout phénomène psychique est « déterminé », ce qui devient impossible, c'est qu'une association soit effectivement absurde. Contre Freud, on doit faire valoir notre « droit au non-sens ».<sup>42</sup>

Reste qu'il y a quelque chose de très puissant dans le geste de Freud. Dans un passage éloquent où il tente d'expliquer le pouvoir de fascination de la psychanalyse, Wittgenstein fait la remarque suivante :

On pourrait pratiquement en dire autant de la notion de « scène primitive » (*Urszene*). Celle-ci comporte l'attrait de donner à la vie de chacun un canevas tragique. Elle est tout entière la répétition du même canevas qui a été tissé il y a longtemps. Comme un personnage tragique exécutant les décrets auxquels le Destin l'a soumis à la naissance.<sup>43</sup>

En d'autres termes, la psychanalyse nous offre un canevas qui nous permet de considérer notre existence *sous un certain aspect* en lui donnant une tonalité tragique. Afin de faire face à une grande détresse, il peut effectivement être rassurant de plaquer sur son existence un tel « canevas tragique ». Wittgenstein pourrait d'ailleurs dire la même chose de *L'homme Moïse et la religion monothéiste*. Dans une période trouble de l'humanité (Freud a publié cet ouvrage en 1938), il pouvait être rassurant de raconter l'histoire de la culture juive et lui donner des accents tragiques en la faisant remonter à la culpabilité originelle liée au meurtre du père. Freud insiste sur ce point à de multiples reprises : l'un des enjeux de *L'homme Moïse* est de comprendre la haine que peut susciter le peuple juif et la vitalité dont ce dernier fait preuve devant l'adversité.<sup>44</sup>

Wittgenstein ne nie pas que l'on puisse raconter une vie en lui donnant une forme tragique, mais il croit qu'une telle reformulation est plutôt néfaste car elle nous pousse à accepter notre sort en disant qu'il doit

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, pp. 113-132.

<sup>42</sup> Je reprends ici une expression de Jacques Bouveresse; *Ibidem*, p. 153.

<sup>43</sup> Ludwig Wittgenstein, *Leçons et conversations*, p. 104.

<sup>44</sup> Sigmund Freud, *L'homme Moïse*, pp. 132-133 et pp. 200-201.

en être ainsi.<sup>45</sup> De plus, cette mise en forme narrative est une mystification puisqu'elle est tout entière suspendue à la notion de « scène primitive » (*Urszene*) alors que nous ne disposons d'aucun critère pour déterminer quelle scène de l'enfance constitue effectivement la scène originaire.<sup>46</sup> Pire encore, on pourrait se demander ce qui permet au psychanalyste de proclamer l'existence et la réalité de cette fameuse scène primitive à partir de laquelle il faudrait réinterpréter toute l'existence de l'individu.

Notons ici d'entrée de jeu qu'une objection de ce genre ne parvient pas à véritablement inquiéter la psychanalyse. Comme le remarque volontiers Freud dans *Totem et tabou*, la scène originaire peut très bien être fictive.<sup>47</sup> Une telle affirmation peut sembler étrange, mais, comme le note justement Roth, la question de l'existence de la scène primitive n'appartient pas vraiment au domaine de la psychanalyse.<sup>48</sup> L'existence de la scène primitive pose effectivement la question du rapport que la sphère psychique entretient avec la réalité extra mentale, question qui est délibérément mise entre parenthèses par Freud qui veut produire une *science du psychique*. Sans surprise, le déterminisme qui sert de ressort aux analyses de la psychanalyse est un déterminisme *mental* et il ne suppose aucune conception de l'articulation entre la sphère psychique et la réalité brute et matérielle.

Toutefois, en faisant valoir des arguments qui ne sont pas tous très convaincants et qui reposent sur le préjugé selon lequel le sauvage est essentiellement un être d'action, Freud soutient que la psychanalyse, lorsqu'elle analyse des formations socio-historiques comme la religion, permet de remonter à un acte qui s'est effectivement produit.<sup>49</sup> L'objection portant sur la réalité de la scène originaire serait donc pertinente seulement par rapport à ce que Freud nomme, dans *L'interprétation des rêves*,

---

<sup>45</sup> Ludwig Wittgenstein, *Leçons et conversations*, p. 105.

<sup>46</sup> Freud n'aborde pas explicitement cette question de la scène originaire dans *L'interprétation des rêves* et *L'homme Moïse. L'homme au loup* est sans doute le texte le plus clair relativement à ce concept fondamental de la psychanalyse. La scène originaire est un moment réel ou imaginé de l'histoire personnelle du sujet qui se situe dans la prime enfance. Habituellement, la scène originaire est associée à un acte de violence de la part du père.

<sup>47</sup> Sigmund Freud, *Totem et tabou*, p. 317.

<sup>48</sup> Michael S. Roth, *Psychoanalysis as History*, Ithaca and London: Cornell University Press, 1995, pp. 73-74.

<sup>49</sup> Sigmund Freud, *Totem et tabou*, p. 318.

« l'enfance de l'humanité ». Insatisfaits de cette modulation qui place un fossé entre l'histoire individuelle et l'histoire collective, plusieurs lecteurs de Freud ont proposé d'élargir la thèse du caractère fictif de la scène originaire pour l'appliquer aussi aux réflexions socio-historiques de Freud. Il s'agit d'une tactique que l'on retrouve notamment chez Michel de Certeau.

La lecture de Michel de Certeau part du principe suivant : le mot « histoire » tel que nous l'employons en français est ambigu puisqu'il renvoie à la fois à la réalité historique (*Geschichte*) et au récit de l'historiographe (*Historie*) qui vise (au sens de *meinen*) cette réalité.<sup>50</sup> Cette tension participe de la nature même de la pratique historiographique qui, au sein même du présent, tente de tenir un discours sur le passé.<sup>51</sup> L'historiographe est donc celui qui vise (*meint*) ce qui est absent.<sup>52</sup> Comme le rappelle Michel de Certeau en citant Roland Barthes : « Le discours historique ne suit pas le réel, mais il ne fait que le signifier, ne cessant de répéter c'est arrivé. »<sup>53</sup> Peu importe ce qu'on pense de la validité scientifique des conclusions et des hypothèses socio-historiques mises de l'avant de Freud, ce dernier a le mérite de mettre en scène - d'une manière certes dramatique et hyperbolique - cette absence du réel qui est constitutive du récit historiographique.<sup>54</sup> Dans ce cadre, la scène originaire, le mythe de la horde originaire de même que l'explication de l'origine de la religion monothéiste mettent en scène l'historicité radicale de la culture, historicité qui ne pourra jamais être pleinement récupérée par la démarche historiographique, du moins dans sa version positiviste.<sup>55</sup>

La psychanalyse met donc en relief l'origine historique du discours qui est présupposée par tout usage du langage.<sup>56</sup> Espèce de « case vide » ou de

<sup>50</sup> Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 11, p. 38, p. 339 et *passim*.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 58 et p. 118. Cette thèse se décline de différentes manières, mais Michel de Certeau insiste particulièrement sur la fonction testamentaire de l'historiographie qui permet d'organiser et de penser le présent en « enterrant » les morts; *Ibidem*, p. 141.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>53</sup> Roland Barthes, « Le discours de l'histoire », in *Social Science information*, VI, 4, 1967, pp. 72-73, passage cité par Michel de Certeau.

<sup>54</sup> Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 375.

<sup>55</sup> En ce sens, la psychanalyse n'est rien d'autre qu'une pensée de l'origine perdue : « [Freud] nous reconduit à une *marche* du temps, articulée sur l'origine (ou la terre) perdue ». *Ibidem*, p. 403.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 74.

« point zéro », cette origine indicible et définitivement perdue détermine l'écart et la prise que le langage peut avoir sur le réel.

En apparence, l'opposition avec Wittgenstein est ici maximale. Selon Wittgenstein, les explications historiques sont purement hypothétiques et, par conséquent, ne relèvent pas de l'enquête philosophique qui se caractérise par sa méthode purement descriptive.<sup>57</sup> Lesdites explications historiques ne peuvent effectivement être qu'hypothétiques puisqu'elles portent sur le passé, c'est-à-dire une réalité qui, par définition, est absente. C'est pour ainsi dire dans l'essence du récit historiographique qu'il soit hypothétique. Toutefois, on ne doit pas être dupe du dualisme des descriptions grammaticales et des hypothèses historiques puisque, même pour Wittgenstein, le langage ne peut pas échapper à cette historicité. Puisque les jeux de langage sont gouvernés par des règles et que la grammaire de la règle est étroitement liée au concept de répétition, il est inévitable de reconnaître l'historicité intrinsèque de notre usage du langage.<sup>58</sup>

Or, c'est précisément cette historicité qui est dévoilée par la psychanalyse. Le mythe de la scène originelle n'est pas un dispositif qui a pour fonction de couper court aux spéculations pour dévoiler l'origine historique véritable et factuelle du langage, de la culture et de l'histoire personnelle de l'individu. Non, les « mythes » développés par Freud sont plutôt une manière de confronter sur un plan essentiellement philosophique le langage à l'idée de son origine et de son historicité.<sup>59</sup> Comme le note Michel de Certeau, l'objectif n'est pas de *dire* ou d'expliquer l'origine du langage en lui assignant une place historique précise avec la méthodes historiographique, mais simplement d'être attentif au fait qu'elle ne cesse de se *montrer* dans son absence même au sein du discours historiographique.<sup>60</sup>

---

<sup>57</sup> Ludwig Wittgenstein *The Blue and Black Book*, p. 14.

<sup>58</sup> Ludwig Wittgenstein, *Investigations philosophiques*, in *Tractatus logico-philosophicus suivi des Investigations philosophiques*, Paris : Gallimard, 1961, § 199.

<sup>59</sup> « Mais l'absent est aussi la forme présente de l'origine. Il y a mythe parce qu'à travers l'histoire, le langage est confronté à son origine. » Michel de Certeau, *op. cit.*, p. 73.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 375. Je tiens à souligner que je n'importe pas la distinction dire / montrer de Wittgenstein. C'est Michel de Certeau lui-même qui fait usage de cette opposition. Selon la formule de Michel de Certeau, l'historiographie est un dire qui est à la frontière même du montrer; *Ibidem*, p. 139.

## Conclusion

En somme, on peut faire deux interprétations diamétralement opposées du rapport que la psychanalyse entretient avec l'histoire. D'une part, on peut considérer que le projet freudien s'enracine dans une confusion de la grammaire et de l'histoire. Puisqu'il n'y a ni arbitraire ni contingence dans la sphère du mental, Freud s'autorise à tirer des conclusions factuelles et empiriques à partir de remarques qui sont finalement grammaticales. À l'inverse, il est aussi légitime d'insister sur le caractère hypothétique et spéculatif des explications proposées par Freud. Dans un tel contexte, le dérapage, le délire historiographique de Freud soulève la question de l'écart essentiel qui est constitutif de tout discours sur l'origine. Le mythe, dans son inexactitude même, nous pointe l'origine historique indicible à laquelle est adossée toute pratique langagière. *Quelque chose a eu lieu, mais tu n'en sauras à peu près rien.* Toute explication historique est « hypothétique » en raison d'un écart structurel entre le discours et le réel et c'est précisément cet écart que Freud tente de penser. L'objectif de cet article était de convaincre le lecteur de la plausibilité et de l'intérêt philosophique de cette seconde interprétation.

Reste bien sûr la question de savoir comment l'absence de l'origine est gérée par le langage. À cet égard, l'objection de Wittgenstein est tout à fait pertinente. Freud présuppose que le « canevas tragique » est le seul envisageable pour rendre compte de l'historicité de l'existence humaine et de notre culture. Là-contre, Wittgenstein fait valoir que ce canevas n'est pas le bon car il cause beaucoup de tort à l'individu en le menant à accepter son sort. Si le canevas tragique employé par la psychanalyse est rejeté, se pose alors la question de savoir *quels sont les schèmes narratifs* que l'on doit employer pour raconter une vie, l'histoire d'une culture ou le devenir d'une langue.

## Bibliographie

1. Barthes, Roland (1967), « Le discours de l'histoire », in *Social Science information*, VI, 4, 1967, p. 63-75.

2. Bouveresse, Jacques (1991), *Philosophie, mythologie et pseudo-science: Wittgenstein lecteur de Freud*, Paris : Éditions de l'éclat.
3. Certeau, Michel de (1975), *L'écriture de l'histoire*, Paris : Gallimard.
4. — (1987), *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Paris : Gallimard.
5. — (1990), *L'invention du quotidien*, Paris : Gallimard.
6. Freud, Sigmund (1926), *L'interprétation des rêves*, Paris : Presses universitaires de France, tr. fr. I. Meyerson, 1926.
7. — (1986), *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris : Gallimard, tr. fr. C. Heim.
8. — (1993), *Totem et Tabou*, tr. fr. M. Weber, Paris: Gallimard.
9. Grondin, Vincent (2010), « Wittgenstein et la préhistoire du sens », in *Études philosophiques*, n. 3, p. 363-375.
10. Roth, Micheal S. (1995), *Psychoanalysis as History*, Ithaca and London: Cornell University Press.
11. Wittgenstein, Ludwig (1961), *Investigations philosophiques*, in *Tractatus logico-philosophicus suivi des Investigations philosophiques*, tr. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1961.
12. — (1992), *Les cours de Cambridge (1932-1935)*, tr. fr. E. Rigal, Mauvezin : TER.
13. — (1992), « Conversation sur Freud », *Leçons et conversations*, tr. fr. de J. Fauve, Paris : Gallimard.
14. — (1996), *Le cahier bleu et le cahier brun*, tr. fr. M. Goldberg et J. Sackur, Paris : Gallimard.

## PERCEPTION : UN ETAT INTENTIONNEL ?

Roberta Locatelli\*

### Title in English

Is Perception an Intentional State?

### Abstract:

*It is close to current orthodoxy in analytic philosophy that perception is an intentional state. In this paper I will provide some evidence to doubt the alleged triviality of this claim. In fact, intentionality is a semantical notion and perception has, at least in a basic sense, no semantic nature. I will individuate some general features of intentionality and I will show that they cannot be consistently applied to perception. As a conclusion, I will roughly sketch an alternative non-intentional view of perception.*

**Keywords:** agriculture, cooperation, peasant state, peasant (agrarian) ideology, reform.

### 1. Introduction

Une idée largement répandue, presque une trivialité en philosophie analytique de l'esprit, est que la perception est un état intentionnel. Le but de cet article est de montrer que, contrairement à ce qu'un certain *mainstream* pense, la perception résiste sous plusieurs aspects à une lecture intentionnaliste. En effet, la notion d'intentionnalité a une connotation fortement sémantique, qui ne peut s'appliquer à la perception qu'au prix d'en fausser la nature.

---

\* Roberta Locatelli est doctorante, Université de Paris I Panthéon-Sorbonne. E-mail: locatelli.robe@gmail.com.

La première tâche de ce travail sera alors de comprendre ce que l'on entend par "intentionnalité". En raison de la complexité de l'histoire de la notion d'intentionnalité et de la variété des théories intentionnalistes de la perception, mon enquête sera circonscrite à l'usage de cette notion dans la philosophie analytique récente.

Le traitement de l'intentionnalité en philosophie analytique n'est pas monolithique : au contraire, dans la littérature anglo-saxonne on a tendance à utiliser le terme "intentionnalité" de façon très libérale, plus « comme un terme-rubrique ; un terme utilisé pour toute une série de questions et problèmes »<sup>1</sup> que comme un concept déterminé. Malgré ce cadre peu homogène, parler d'une notion d'intentionnalité qui serait commune à la philosophie analytique récente ne me paraît pas illégitime, dans la mesure où cette même prolifération repose sur la conviction de pouvoir compter, en déca des différences doctrinales, sur une définition minimale et non-problématique de la notion d'intentionnalité, ayant l'avantage, par rapport aux interprétations traditionnelles, d'isoler un noyau central de sens qui reste neutre par rapport aux différentes interprétations et spécifications que l'on peut en donner.

Cette conception minimale est l'idée selon laquelle l'intentionnalité est la propriété, typique de (certains) états mentaux<sup>2</sup> de renvoyer à quelque chose, d'être à propos de quelque chose, ou encore d'être dirigé vers quelque chose. La définition avec laquelle Searle ouvre son livre consacré à l'intentionnalité en est représentative :

---

<sup>1</sup> Hilary Putnam : *Representation and Reality*, Cambridge, Mass. : MIT Press, 1988. [Trad. Fr. *Représentation et réalité*, Paris: Gallimard, 1990, p. 21].

<sup>2</sup> La plus part des philosophes affirme que l'intentionnalité est une propriété caractérisant seulement certains états mentaux, tandis que d'autres philosophes, dans la continuité de Brentano, considèrent l'intentionnalité comme la marque du mentale, caractérisant donc les phénomènes mentaux dans leur totalité. Parmi les partisans de la première option, on compte John Searle, *Intentionality. An Essay in The Philosophy of Mind*, Cambridge : Cambridge University Press, 1983 et Fred Dretske, *Naturalizing the Mind*, Chicago : University of Chicago Press, 1985. Un exemple de la deuxième position, aujourd'hui minoritaire, se trouve dans Tim Crane, *Elements of Mind*, Oxford : Oxford University Press, 2001.



« L'intentionnalité est la propriété en vertu de laquelle toute sorte d'états et événements mentaux renvoient à ou concernent ou portent sur des objets ou des états de chose du monde ».<sup>3</sup>

Pour Searle,<sup>4</sup> l'intentionnalité serait une propriété qu'on peut indiscutablement reconnaître dans la plus part des activités mentales, dont certainement la perception : dire que la perception est intentionnelle, en ce sens, reviendrait à constater tout simplement que nos perceptions ont un objet, sont expériences de quelque chose : ainsi qu'on ne peut pas croire sans rien croire ou désirer sans que le désir n'ait aucun objet, on ne peut pas voir sans voir quelque chose. L'intentionnalité de la perception serait donc une trivialité qui pourrait constituer le terrain d'un consensus massif, à partir duquel discuter, tant et si bien que Tim Crane, dans une récente défense de la thèse de Brentano de l'intentionnalité comme marque du mental, affirme que « si la perception était le seul état mental en discussion, l'intentionnalisme ne serait pas controversé ».<sup>5</sup>

Or, je veux montrer que la thèse de l'intentionnalité de la perception est moins innocente de ce qu'elle semble : derrière la trivialité affichée de la notion analytique d'intentionnalité se cache un modèle théorique de l'esprit qui, si peut éventuellement bien marcher pour la croyance ou pour d'autres

---

<sup>3</sup> John Searle, *Intentionality. An Essay in The Philosophy of Mind*, Cambridge : Cambridge University Press, 1983. Trad. fr. *L'intentionnalité. Essai de philosophie des états mentaux* (traduit par Claude Pichevin) Paris: Les Editions de Minuit, 1985, p. 16.

<sup>4</sup> Le travail de John Searle est représentatif de la manière dont le problème de l'intentionnalité est affronté par les philosophes analytiques. Il est un des rares philosophes analytiques qui, au lieu d'utiliser la notion d'intentionnalité de manière plus ou moins vague, a élaboré une théorie systématique de l'intentionnalité, dans laquelle, par ailleurs, une très grande place est réservée à l'intentionnalité de la perception. Cette théorie, formulée en 1983 dans le livre *L'intentionnalité*, a dominé pendant deux décennies le débat et demeurant encore à l'heure actuelle une référence canonique pour les théories intentionnalistes. En particulier Searle a systématisé les notions clés qui structurent l'entente analytique de l'intentionnalité : contenu représentationnel propositionnel, conditions de corrections, directions d'ajustement. La philosophie de John Searle est donc un angle d'attaque privilégié dans la tâche d'esquisser une entente générale de l'intentionnalité dans le courant analytique. Néanmoins, je n'entrerai pas dans les détails de la théorie de Searle, mais j'essayerai plutôt d'en présenter seulement les aspects qui ont été retenus comme canoniques dans le débat, et de le mettre en confrontation avec d'autres théories courantes.

<sup>5</sup> Tim Crane, "Intentionality As The Mark of The Mental", in A. O' Hear (ed.), *Contemporary Issues in the Philosophy of Mind*, pp. 1- 17.

états mentaux (mais établir cela ne fait pas partie des tâches du présent article), elle est décidément trop restreinte pour la perception.

## 2. Relation interne

D'après la définition générale qu'on a vu, le caractère intentionnel de la perception résiderait dans le fait que percevoir c'est toujours percevoir quelque chose. Une perception est toujours perception *de* — ce "de" étant la clé de l'intentionnalité.

On voit bien, pourtant, que cette affirmation tire son évidence de son caractère extrêmement vague et trivial, qui nous dit très peu, voire rien, sur ce que cette intentionnalité est : d'ultérieures spécifications s'imposent.

Une première manière de comprendre ce "de" est la notion de "relation interne". L'intentionnalité serait caractérisée par sa relation interne (au sens de nécessaire, intrinsèque) avec son objet. Cela signifie qu'un état intentionnel est tel en fonction de sa relation avec un objet déterminé. Autrement dit, un état intentionnel n'est déterminé que dans la mesure où l'on connaît son objet ; pour le dire avec Crane, « l'objet identifie l'état mental : pour objets intentionnels différents, états mentaux différents. ».<sup>6</sup> Une croyance ne serait pas la croyance qu'elle est (et elle ne serait point une croyance) sans ce dont elle est croyance (ce qui est cru) ; une perception ne serait pas la perception qu'elle est (et elle ne serait pas du tout une perception) sans son objet perçu.

Cependant, il est clair qu'*avoir un objet* ne peut pas être une caractérisation suffisante de l'intentionnalité : définie de cette manière, l'intentionnalité dépasserait largement le cercle des phénomènes mentaux pour s'appliquer à un grand nombre d'activités. Comme on ne peut pas penser sans penser à quelque chose et ma pensée serait différente si je pensais à quelque chose de différent, je ne peut pas mâcher sans mâcher quelque chose et mâcher une pomme ce n'est pas comme mâcher un morceau de viande. Egalement, comme le remarque Travis, faire la vaisselle n'est pas l'acte qu'il est sans qu'il y ait des assiettes ou des verres,

---

<sup>6</sup>Tim Crane, *Elements of Mind*, p. 29.

des couteaux ou des fourchettes ; et il ne serait pas du tout un acte de faire la vaisselle s'il n'y avait pas d'objets à laver.<sup>7</sup>

### 3. Représenter

Si l'intentionnalité est caractérisée par le fait d'être en relation avec un objet, cette relation doit être caractérisée de manière tout à fait particulière. La citation de Searle présentée plus haut fournit déjà une indication très parlante de la manière dont cette relation est conçue : Searle parle de "porter sur" et "renvoyer à" et quelque ligne plus bas, il dit que le terme "intentionnalité" désigne le « trait de *renvoi* ou d'*être-à-propos-de* (*aboutness*) Le modèle ici est évident : c'est la relation qui intervient entre un terme du langage et son référent, c'est-à-dire la capacité des termes de signifier.

Sur la base du modèle linguistique, l'intentionnalité est interprétée comme la capacité de représenter quelque chose, exactement comme les termes du langage représentent quelque chose : « Les états intentionnels représentent objets et états de choses dans le même sens de "représenter" que les actes de langage représentent objets et états de choses ».<sup>8</sup>

Pour Searle, cette explication de l'intentionnalité en termes de représentation et l'interprétation de la représentation en termes linguistiques est une manière de fournir une notion non-problématique d'intentionnalité. Si le terme "intentionnalité" est trompeur, car issu d'une « tradition passablement embrouillée »,<sup>9</sup> l'identifier avec la notion de représentation et spécifier que la représentation ici « s'entend exhaustivement de sa complète analogie avec les actes de langage »<sup>10</sup> suffirait à dissoudre tout ambiguïté. L'intentionnalité, cette propriété mystérieuse de l'esprit, est ramenée à une notion pouvant vanter une compréhension plus certaine : la signification langagière. D'ailleurs l'intentionnalité mentale et la signification langagière semblent deux phénomènes étroitement connectés : la signification des mots dérive de

---

<sup>7</sup> Charles Travis, « Is Seeing Intentional ? », 6 December 2008, p. 19, [<http://sites.google.com/site/charlestraviswebsite/Home/current-and-recent-work>].

<sup>8</sup> John Searle, *Intentionality*. p. 19.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 15

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 21

l'intentionnalité mentale qui trouve son expression et sa manifestation dans les actes de langage.<sup>11</sup>

Cette interprétation de l'intentionnalité mentale dans les termes de la signification linguistique est un trait typique de la réflexion analytique qui se comprend bien dans le contexte culturel du tournant linguistique caractérisant une bonne partie du siècle dernier. Dès lors qu'on accepte le principe méthodologique de l'ascension sémantique (selon lequel les phénomènes mentaux sont à étudier au moyen de l'analyse des énoncés que l'on utilise pour parler d'eux), il est difficile de ne pas projeter les propriétés du langage sur les phénomènes mentaux qu'on veut expliquer au moyen de l'analyse linguistique.<sup>12</sup>

#### 4. Attitudes propositionnelles

Searle construit sa théorie de l'intentionnalité sur le modèle de sa théorie des actes de langage.<sup>13</sup> Dans un acte de langage, il est possible de

---

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 20, pp. 194-216.

<sup>12</sup> Cette projection du modèle linguistique au niveau mental a un défaut évident : il y a une régression dans toute démarche, comme celle de Searle, qui consiste à interpréter l'intentionnalité des pensées comme l'intentionnalité des phrases, tout en reconnaissant que l'intentionnalité des signes du langage est dérivée de l'intentionnalité mentale. Comme le remarque Millikan, « Des sons ou des marques griffonnées sont ou deviennent des phrases ayant une signification par le fait d'être relatés aux personnes qui les emploient ou les interprètent. L'intentionnalité d'une phrase est donc une intentionnalité dérivée. Si ce n'était à cause de l'intentionnalité des pensées des personnes [...] les phrases ne seraient pas intentionnelles, mais seraient des objets tout à fait ordinaires. Il est donc clair que l'intentionnalité des pensées ne peut pas être interprétée comme celle des phrases. Tenter d'interpréter l'intentionnalité des pensées par analogie avec celle des phrases conduirait à une régression. » (Ruth Millikan *Language, Thought and Other Biological Categories*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1984, p. 89).

Jocelyn Benoist reconnaît dans cette circularité un vice intrinsèque de l'intentionnalité : ce « n'est pas un accident, un défaut extrinsèque qu'on pourrait corriger en optant par exemple pour l'un ou l'autre priorité. Il est intrinsèque à l'espace de subreption (de l'esprit au langage, du langage à l'esprit) qu'il y a à raisonner en termes d'intentionnalité. » (Jocelyn Benoist, *Les limites de l'intentionnalité*, Paris: Vrin, 2005, p. 257 note 1).

<sup>13</sup> Sa théorie des actes de langage conjugue la théorie de la signification de Grice avec les travaux d'Austin sur les actes de langages. Elle est exposée dans : John Searle, *Speech Acts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969. Trad. fr. : *Les actes de langage*, Paris: Hermann, 1972.

distinguer entre le *contenu propositionnel* qui est exprimé et la *force illocutoire*, la force avec laquelle le contenu est énoncé : un même contenu propositionnel (par exemple "la porte est fermée") peut être proféré de manière différente, avec une différente force - affirmation ("la porte est fermée"), interrogation ("la porte est fermée ?"), ordre ("que la porte soit fermée !") et ainsi de suite. Parallèlement on peut distinguer, à l'intérieur des états intentionnels, deux composantes qui peuvent varier de manière autonome : un *contenu propositionnel* (identique au contenu propositionnel des actes de langage) et un *mode psychologique* (croire, percevoir, imaginer, désirer, espérer, etc.). Les états mentaux qui présentent une telle structure sont appelés par Searle, qui suit en cela Russell, *attitudes propositionnelles*.<sup>14</sup> Comme les actes de langage, les attitudes propositionnelles ont une direction d'ajustement qui varie en raison des modes psychologiques. En effet, certains états, comme la croyance et la perception, ont direction d'ajustement esprit-à-monde, d'autres, comme le désir et l'espoir, ont une direction d'ajustement monde-à-esprit. Cela signifie que les premiers peuvent être corrects ou incorrects et c'est leur responsabilité vis-à-vis du monde de s'y conformer, tandis que les seconds peuvent être satisfaits ou insatisfaits et ce n'est pas leur responsabilité, mais du monde, de s'adapter à ce que l'état prescrit.<sup>15</sup>

Tout état intentionnel est donc bipolaire (correcte ou incorrect - c'est le cas de perceptions et croyances, satisfait ou insatisfait - c'est le cas de

<sup>14</sup> Le passage dans lequel Russell introduit l'expression attitude propositionnelle est le suivant : « Quelle espèce de nom faut-il donner aux verbes tels que "croire", "souhaiter", etc. Je suis enclin à les appeler des "verbes propositionnels". [...] Bien sur on pourrait les appeler des "attitudes", mais je n'aime pas cela parce que c'est un terme psychologique, et que, quoique tous les exemples que nous livre notre expérience soient psychologiques, il n'y a aucune raison de supposer que tous les verbes dont je parle sont psychologiques. » (Bertrand Russell, « The philosophy of Logical Atomism », in *The Monist*, vol. 28, pp. 495-527 et vol. 29, pp. 33-63, 190-222, 344-380, 1918-1919. [Trad. fr. : « La philosophie de l'atomisme logique » in *Ecrits de logique philosophique*, Paris : PUF, 1989, p. 328]).

<sup>15</sup> « Si mes croyances se trouvent démenties, la faute est imputable à mes croyances, et non au monde, comme le prouve la possibilité, pour moi, de corriger la situation par un simple changement de mes croyances. C'est, pour ainsi dire, la responsabilité de la croyance que de se conformer au monde. [...] Mais, si je ne réussis pas à réaliser mes intentions ou si mes désirs restent inassouvis, je ne peux pas corriger pareillement la situation par un simple changement d'intention ou de désir. Ici c'est pour ainsi dire, la faute du monde s'il échoue à se conformer à l'intention ou au désir. » (John Searle, *Intentionality*, p. 23).

désirs et espoirs) : cela est possible seulement s'il y a des conditions définies sous lesquelles l'état est correct (ou satisfait). Une croyance est correcte (donc vraie) si les choses se passent comme la croyance les représente ; un désir est satisfait si le monde se révèle être comme le désir le représente. Bref, les conditions de satisfaction (ou conditions de succès) d'un état sont dictées par le contenu représentationnel, c'est-à-dire par la façon dont l'état représente le monde.

### 5. Le contenu de la perception

La notion structurante de cette analyse de l'intentionnalité est donc celle de contenu. En effet, cette notion devient nécessaire dès qu'on parle en termes de représentation. Si la définition métaphorique et intuitive d'intentionnalité initiale faisait référence à un objet vers lequel l'intention serait directe, parler de représentation requiert l'introduction d'une autre notion, à côté de celle d'objet : celle de contenu. Dans une représentation, nous n'avons pas tout simplement un renvoi à un objet, un indice qui pointe vers un objet : dans une représentation l'objet nous est présenté d'une certaine manière, sous un certain aspect. Si je crois que Cluj est une ville accueillante, ma croyance n'est pas tout simplement dirigée vers Cluj, mais elle représente Cluj d'une certaine manière, à l'occurrence comme une ville accueillante. Dans l'intentionnalité il y a donc deux aspects : la direction vers un objet et la *forme aspectuelle*.<sup>16</sup>

Or, pour rendre compte de la forme aspectuelle, il ne suffit pas de parler d'objet intentionnel, mais il faut introduire un contenu intentionnel. Il y a donc une claire bipartition entre « "objet intentionnel", défini en termes de directionnalité, et "contenu intentionnel", définit en terme de forme aspectuelle ». <sup>17</sup>

La notion de contenu représentationnel est donc une composante fondamentale de l'intentionnalité, tant et si bien que dans la littérature actuelle, être intentionnel, pour un état, c'est précisément avoir un contenu représentationnel, représenter quelque chose d'une certaine façon. Par théorie intentionnaliste de la perception, on entend donc l'idée que la perception est caractérisée par son contenu représentationnel. En effet,

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 214.

<sup>17</sup> Tim Crane, *Elements of Mind*, p. 29.

personne ne nierait que la perception est perception de quelque chose (renvoie à un objet) : ce qui caractérise la thèse intentionnaliste et la distingue d'autres positions (comme le réalisme naïf ou la théorie des *sense-data*) est l'idée que, dans la perception, quelque chose est *représentée d'une certaine manière* et que cette manière est spécifiée par le contenu intentionnel.

Or, il me semble que cette notion de contenu représentationnel recèle des problèmes. Un premier problème est celui du rapport entre contenu de la perception et objet de la perception. Dans le débat analytique actuel il y a toute une rhétorique de la trivialité de la notion de contenu : parler de contenu reviendrait tout simplement à utiliser un terme technique pour parler de ce qui est amené à la vue (s'il s'agit de perception visuelle). Cela ferait penser que le contenu de la perception est la portion de réalité physique qui est vue, les objets et les états de choses que nous voyons. On devrait alors dire que le contenu de la perception n'est rien d'autre que l'objet de la perception.

Cependant, la manière dont le contenu est couramment présenté fait penser à une divergence, une distinction entre contenu et objet, telles que les contenus seraient des intermédiaires mentaux entre nous et la chose représentée. Or, si on a affaire à un intermédiaire, si le contenu est, au fond, quelque chose de mental qui correspond et renvoie à quelque chose d'extérieur, il est alors clair qu'on a là un retour en force de l'image représentationnaliste cartésienne de l'esprit. Evidemment, il faut expliquer en quel sens, car les intentionnalistes refusent habituellement le représentationnalisme et revendiquent une position réaliste.

Néanmoins, comme l'a montré Putnam, cette déclaration de réalisme semble une imposture linguistique,<sup>18</sup> dont la stratégie est de dire que ce qu'on voit sont bien les objets matériels et non pas le contenu représentationnel (le contenu je ne le vois pas, je l'*ai*) ; cependant, on voit les objets matériels seulement *à travers* le contenu. Or, la question est la suivante : en quel sens est-il possible de dire, d'un point de vue intentionnaliste, que ce que nous voyons sont des objets physiques et que le contenu c'est tout simplement la manière dont ces objets sont présentés, alors que l'intentionnalisme insiste sur la possibilité de l'absence de l'objet

---

<sup>18</sup> Hilary Putnam, *The Treefold Cord: Mind, Body and World*, New York: Columbia University Press, 1999, p. 10.

(je peux halluciner une oasis dans le désert) - et cette possibilité est précisément ce qui nous impose d'introduire la notion de contenu ?<sup>19</sup>

Pour les intentionnalistes, le contenu intentionnel sert précisément à rendre compte du fait que nous pouvons parfois avoir des expériences sensibles qui ne correspondent pas à la réalité externe. C'est précisément face aux expériences défaillantes que l'outillage introduit par Searle (conditions de corrections, direction d'ajustement...) devient indispensable.

Un trait fondamental de l'analyse intentionnaliste de la perception c'est l'idée que ce qui caractérise l'expérience c'est son contenu représentationnel, qui est en principe indépendant de la manière dont les choses sont en réalité. Si je vois un arbre en fleur, la manière dont mon expérience me représente l'arbre (comme étant en fleur) n'a à voir avec la manière dont l'arbre réel est (s'il y a bien un arbre devant moi) que de manière contingente. Pour toute expérience sensible, représentant un objet d'une certaine manière, nous pouvons imaginer toujours que l'objet ne soit pas comme l'expérience le représente ou qu'il n'y ait point d'objet. Une confrontation entre le contenu et l'objet pourrait toujours révéler l'échec de la correspondance, ce qui exclue en principe l'identité entre contenu et objet intentionnel.

Quel serait donc la différence entre le contenu de l'expérience *que j'ai* et les *sense data*, sinon que ces derniers sont atomiques et désorganisés, tandis que le premier est déjà structurée sémantiquement ? Dans les deux cas l'expérience est présentée comme un intermédiaire mental<sup>20</sup> se référant à quelque chose d'externe qui contingemment peut exister et en être la cause.

D'après cette lecture intentionnaliste, la perception est un phénomène sémantique dans la mesure où elle s'expose au risque de

---

<sup>19</sup> Pour les intentionnalistes, la possibilité des hallucinations démontre que percevoir « ne peut pas être une relation avec un objet réel. La perception est plutôt un état intentionnel, une relation avec un contenu intentionnel. » (Tim Crane, *Elements of Mind*, p. 137)

<sup>20</sup> Ou, à la limite, une entité non-physique, mais il incomberait alors d'expliquer quel type d'entité c'est et où se trouve : dans un troisième royaume platonicien ? D'ailleurs il faut remarquer que même les partisans des *sense-data* ont essayé, avec des résultats discutables, de ne pas caractériser les *sense-data* de mentaux.



l'erreur et que sa vocation est la vérité : elle peut être correcte ou incorrecte, conforme à la réalité ou non.<sup>21</sup>

Le représentationnalisme classique, avec sa dose de psychologisme, reste - malgré tous les tentatives de s'en défaire - une ombre qui continue de hanter les départements de philosophie. Cela me paraît d'ailleurs inévitable, si l'on considère l'origine de cette théorie de l'intentionnalité, qui voit son inspiration plus que dans la tradition husserlienne, dans la théorie de la signification de Frege.

« Mon approche générale de l'Intentionnalité — dit Seale — procède à la fois d'une révision de la conception frégeenne du "Sinn" et de son extension à l'Intentionnalité en général, y compris à la perception et aux autres formes de sui-référence. [...] Plus précisément, il est possible de distinguer deux lignes d'argumentation indépendante l'une de l'autre dans l'analyse que fait Frege des relations entre expression et objet. Premièrement, dans le cadre de son analyse du *Sinn* et de la *Bedeutung* des *Eigennamen*, une expression réfère à un objet dans la mesure où l'objet s'ajuste ou satisfait au *Sinn* associé à l'expression. En second lieu Frege cru nécessaire, du fait de son hostilité à l'égard du psychologisme, de postuler l'existence d'un troisième monde d'entités abstraites : significations, propositions etc. [...] Ma propre conception est frégeenne en ce qu'elle accepte la première thèse, mais elle se sépare de la seconde ».<sup>22</sup>

Le contenu intentionnel joue, dans la théorie de l'intentionnalité de Searle, le rôle que joue le *Sinn* dans la théorie de la signification de Frege ; au fait, le contenu est le *sens* de l'intention : la manière dont le renvoie à la chose est fait. Cependant, Searle refuse « le lourd appareil métaphysique » (ibidem) mis en place par Frege pour contraster le psychologisme représentationnaliste et ne se donne aucun autre moyen pour y résister.<sup>23</sup> Or, si les significations sont dans la tête et la perception est analysée sur le modèle de la distinction entre *Sinn* et *Bedeutung*, la perception est bien une

---

<sup>21</sup> « Les perceptions ont ceci en commun avec les jugements, ou avec la formation des croyances : elles "visent" la vérité. Une partie du rôle fonctionnel de la perception, à différence (par exemple) du désir, est de fournir croyances vraies sur l'environnement. » (Tim Crane, *Elements of Mind*, p. 221).

<sup>22</sup> John Searle, *Intentionality*. pp. 236-237.

<sup>23</sup> Et cela précisément parce qu'il trouve le psychologisme, en définitive, acceptable : il le déclare fort et clair quand il affirme que "les significations sont précisément dans la tête" (*Ibidem*, p. 240).

signification dans la tête, une représentation interne qui renvoie à une réalité externe.

### Concepts

Si les implications psychologues et représentationnistes de cette image de l'intentionnalité sont largement ignorés, une autre conséquence néfaste de son application à la perception a attiré l'attention des philosophes. Il s'agit de la caractérisation propositionnelle du contenu (qui n'est, au fait, qu'un autre aspect de la même difficulté, sur laquelle il faudra revenir).

Selon la théorie standard des attitudes propositionnelles introduite par Searle, le contenu de la perception, à l'instar de tout autre état intentionnel, est propositionnel. Cependant, la perception semble avoir un caractère sensible, une finesse de grain, que d'autres états mentaux, comme la croyance, n'ont pas. Comment rendre compte de cette différence, si perception et croyance ont le même contenu ?

Pour répondre à cette difficulté, deux pistes différentes ont été parcourues. D'un côté on a essayé de rendre compte de ce caractère sensible de la perception en disant que, au côté du contenu représentationnel, la perception présente un caractère purement qualitatif, véhiculé par des propriétés non représentationnelles (les *qualia*), qui seraient responsables de l'effet que cela fait d'avoir une certaine expérience.<sup>24</sup>

De l'autre côté, on a tenté la piste de la dérogation à la théorie des attitudes propositionnelles, en tâchant de définir, pour la perception, un contenu intentionnel non propositionnel. Ce projet de recherche a suscité récemment un intérêt très vif, car il semble permettre non seulement de rendre compte de la particularité de l'expérience vis-à-vis de la croyance, mais parce qu'on s'est rendu compte qu'attribuer un contenu

---

<sup>24</sup> Cf. Dennett D. C., « Quining Qualia » in A. J. Marcel ed E. Bisiach (éd.), *Consciousness in Contemporary Science*, 1988, pp. 44-47 ; Chalmers D., « Facing Up to the Problem of Consciousness » in *Journal of Consciousness Studies*, 2, 1995, pp. 200-219 ; Jackson F., « What Mary Didn't Know » in *Journal of Philosophy*, 83, 1986, pp. 291-295 ; Nagel T., « What Is It Like to Be a Bat? » in *Philosophical Review* 63, 1974, pp. 435-450 ; Jaegwon Kim, *Philosophy of Mind*, second edition, Boulder, Colorado: Westview Press, 2006. Trad. fr. : *Philosophie de l'esprit*, Paris : Les Editions d'Ithaque, 2008, pp. 11-14.

propositionnel à la perception signifie la soumettre à des contraintes conceptuelles et rationnelles trop strictes. En effet, tout contenu propositionnel est soumis à la contrainte de spécification conceptuelle, pour laquelle un sujet possède un contenu propositionnel si et seulement s'il maîtrise tous les concepts canoniques qui spécifient ce contenu. Si le contenu représentationnel de la perception était propositionnel, celui-ci serait soumis aux capacités conceptuelles du sujet ; mais cela ne semble pas le cas.<sup>25</sup> Un grand nombre de philosophes ont alors cherché de définir une notion de contenu qui ne soit ni propositionnel ni conceptuel.

Pourtant, ce projet de recherche se heurte à la difficulté d'élaborer une notion de contenu qui, tout en n'étant pas propositionnel, soit en mesure de dicter ses propres conditions de corrections. Perdre les conditions de corrections signifierait, en effet, perdre la notion de contenu représentationnel elle-même : il faut que la perception spécifie les conditions sous lesquelles la réalité serait comme elle est présentée, pour qu'on puisse parler de représentation. Pour qu'il y ait un sens à parler de contenu, il faut que ce contenu soit évaluable comme correct ou incorrect.<sup>26</sup>

Or, l'impression qu'on a en regardant le débat courant est qu'aucune version du contenu non-conceptuel est satisfaisant et cela pour la simple et bonne raison que ce qui peut être correcte ou incorrecte est une

---

<sup>25</sup> Un grand nombre d'arguments, que je n'ai pas la possibilité de présenter ici, ont été présentés à cet effet. Les plus classiques sont l'argument contre le relativisme perceptif, l'argument de la finesse de grain, l'argument des animaux et de petits enfants, l'argument de l'indépendance de la perception aux contraintes de rationalité. Pour ces arguments cf. les travaux de Evans, Dretske, Bermudez, Peacocke, Crane, Kelly.

<sup>26</sup> Tous les philosophes qui ont tenté d'élaborer une notion de contenu non-propositionnel ont reconnu dans la préservation de la notion de conditions de correction une *conditio sine qua non* pour qu'on puisse parler de contenu.

Cf. par exemple Tye : « What, then, is it for an experience E to have a nonconceptual content? The usual answer is as follow : first, E must have correctness conditions; [...] The first condition ensures that the experience has a representational content. » (Michael Tye: « The Thesis of Nonconceptual Content », in *European Review of Philosophy*, 6, 2006, pp. 9-10); Peacocke : « It is important to give for experiences a notion of their representational content wich is evaluable as correct or incorrect » (Christopher Peacocke, *A Study of Concepts*, Cambridge, Mass. : MIT Press, 1992).

proposition et si un état mental est passible d'être correcte ou incorrecte, il l'est seulement en vertu de la proposition qu'il contient.<sup>27</sup>

D'ailleurs, même si l'on admet la possibilité de parler de manière satisfaisante de contenu non-propositionnel, les modèles qui sont proposés à cet effet ne font qu'accroître le caractère représentationnaliste et psychologiste du contenu de la perception. Toutes les versions de contenu non-conceptuel font plus ou moins référence au modèle des images, de la représentation picturale,<sup>28</sup> mais penser au contenu de la perception comme à quelque chose qui représente comme une image semble vraiment reposer le vieux modèle représentationnaliste de la perception comme une image mentale qui ressemble au monde, une copie de la réalité.

---

<sup>27</sup> C'est pour cette raison que, pour Searle comme pour une grande partie de philosophes intentionnalistes, les perceptions doivent avoir un contenu propositionnel (et tant pis pour les évidences empiriques contraires, s'il y en a) : cela n'est qu'« une conséquence immédiate (et triviale) du fait qu'elles possèdent des conditions de satisfactions, car les conditions de satisfaction sont toujours que les choses sont telles ou telles. » (John Searle, *Intentionality*, p. 60).

<sup>28</sup> Cf. par exemple, Tim Crane, "Is Perception a Propositional Attitude ?" in *Philosophical Quarterly* 59 (236), 2009, pp. 452-469, où l'image est présenté explicitement comme un modèle pour penser le contenu représentationnel. A vrai dire, pour la plupart des philosophes le modèle pour penser le contenu non-conceptuel est non pas l'image, mais quelque chose de beaucoup plus minimal : le format de représentation analogique (par opposition au digital). Un contenu non conceptuel est un contenu qui représente les informations sous un format pictural dense, continu, non discret. Une valve qui signale la pression dans une machine serait un dispositif de représentation pictural, car il représente la pression de façon non discrète. Ma critique pour laquelle les tenants du contenu non conceptuel ont tendance à revenir (plus ou moins consciemment) au modèle de l'image ne serait donc valable pour ceux qui conçoivent le non conceptuel comme une représentation analogique. Néanmoins, cette référence à l'image, qui finit par proposer à nouveau la conception représentationnaliste de l'esprit, demeure très présente chez les théoriciens du contenu non conceptuel analogique. Lorsque Fred Dretske (qui premier a introduit cette distinction dans le domaine des contenus mentaux et constitue encore la référence incontournable en cette matière) doit expliquer la différence entre une représentation digitale et une analogique, il nous invite à penser la différence entre une proposition langagière et une photographie (Cf. Fred Dretske, *Knowledge and the Flow of Information*, Oxford : Basil Blackwell, 1981, p. 138). Bien que la notion d'analogique est certainement plus minimale par rapport à celle d'image picturale, la première semble obtenue par abstraction et simplification, à partir du modèle de l'image, qui semble être, encore une fois, le modèle intuitif à la base de la théorie du contenu analogique. Je remercie Jocelyn Benoist pour m'avoir indiqué la nécessité de préciser ce point.

### Les sens sont muets

Si tout l'outillage du contenu représentationnel et des conditions de satisfaction paraît nécessaire et si, en définitive, la théorie intentionnaliste de la perception n'arrive pas à sortir du paradigme de la perception comme un intermédiaire, c'est précisément parce qu'on veut préserver la possibilité d'évaluer la perception.

Mais a-t-on vraiment besoin d'affirmer que la perception est sémantiquement évaluable ? Y a-t-il une pertinence dans le fait de dire qu'une expérience perceptive est correcte ou incorrecte ? On fait comme si la perception, à l'instar des croyances, pouvait être fausse - avec la seule différence que ce n'est pas nous qui nous trompons (comme c'est le cas lorsqu'on a une croyance fausse), mais c'est la perception qui *nous trompe*. Or, ainsi qu'Austin l'a bien mis en évidence il y a quarante ans déjà, ce qui est trompeur ici n'est rien d'autre que cette image de la tromperie.<sup>29</sup> La perception ne peut pas nous tromper, elle ne peut pas être fausse et non pas parce qu'elle est toujours vraie, mais parce qu'elle ne nous dit rien et parler de vérité et fausseté n'a donc aucun sens. La perception est tout simplement un contact avec le monde : dans la perception des aspects de la réalité deviennent disponibles pour nous. La perception s'inscrit dans un terrain où il n'y a aucune place pour l'erreur (et par conséquent même pas pour la vérité) : on est en deçà de la sémantique.

Cela est confirmé par la manière dont nous parlons de notre expérience. Les verbes perceptifs sont des verbes factifs, de succès : si l'on dit qu'on voit, cela implique l'existence de ce qui est vu. Quelque exemple peut aisément le montrer. Imaginez que quelqu'un me dise que dans le Jardin de Luxembourg il y a des savonniers. Je lui demande pourquoi il me dit cela. À sa réponse « parce que je les ai vus », je croirai qu'il y a effectivement des savonniers dans le Jardin de Luxembourg (à condition de ne pas douter de la capacité de mon interlocuteur de reconnaître des savonniers), car s'il les a vus, cela signifie ils sont bien là. D'autre côté, à un enfant affirmant avoir vu un fantôme, une réponse possible est : « Tu ne

---

<sup>29</sup> John Langsam Austin, *Sense and Sensibilia*, texte établi d'après les notes manuscrites de l'auteur par Warnock, G. J., London: Oxford University Press, 1962. Trad. fr. *Le langage de la perception*, traduit par Paul Gochet, Introduction de Bruno Ambroise et Sandra Laugier, Paris: Vrin, 2007, p. 11.

peux pas avoir vu un fantôme, car les fantômes n'existent pas. Tu as dû l'imaginer » ou encore : « C'était probablement ton cousin déguisé sous un drap ».

Un intentionnaliste pourrait rétorquer que dans la perception il y a bien une marge d'erreur représentée par la vaste gamme d'illusions et d'hallucinations perceptives : bâtons cassés dans l'eau, pièces apparemment elliptiques, tours carrées qui "deviennent" rondes, phosphènes, mirages... Pourtant, il me semble que la reconnaissance des illusions perceptives ne justifie nullement le fait de parler en termes de correction ou incorrection de la perception (de son contenu). Nous pouvons, en fait, rendre compte parfaitement de ces phénomènes illusoires, sans parler de contenu faux. Qui plus est, l'outillage théorique intentionnaliste, présentant les illusions comme des expériences aux contenus faux, n'est pas en mesure de rendre compte de manière cohérente des expériences illusoires.<sup>30</sup> En fait, parler de contenu erroné ou faux, requiert qu'on sache dire, à chaque fois, comment exactement le contenu devrait être pour que la perception soit véridique. Mais cela est le plus souvent impossible. Considérez une illusion d'optique classique : si l'on dit que, lorsque je vois le diagramme de Müller-Lyer, mon expérience a un contenu faux (représentant les lignes comme ayant de longueurs différentes), on devrait savoir préciser comment corriger l'expérience afin qu'elle ne soit plus fausse, exactement comme nous pouvons corriger une croyance pour qu'elle s'adapte à la réalité. On devrait dire combien de millimètre une ligne devrait me paraître plus longue ou plus courte que l'autre. Mais nous ne pouvons pas le dire, de même que nous ne pouvons pas dire où notre expérience illusoire représente être les extrêmes des deux lignes. La seule réponse qu'on saurait donner est de dire que les extrêmes sont représentés être exactement où il sont en réalité ; mais alors le contenu ne serait plus faux. Et cela précisément car le diagramme de Müller-Lyer nous apparaît exactement comme il doit apparaître : il a exactement l'air de ce qu'il est, un dessin construit pour nous tromper. Ainsi que l'ont remarqué Travis et Brewer, en développant des remarques d'Austin, c'est le dessin qui nous trompe et non pas la perception, en nous délivrant un message erroné.

---

<sup>30</sup> Pour cet argument, cf. Bill Brewer, "Perception and Content", in *European Journal of Philosophy*, n. 14, 2006.

La difficulté à préciser quelles sont les conditions de correction d'une certaine perception ou, pour dire différemment la même chose, la difficulté à dire quel est l'aspect sous lequel la réalité est présentée dans la perception se présente également dans les cas de perceptions véridiques.<sup>31</sup> Comment spécifier quel est l'aspect sous lequel la réalité m'est présentée - et donc comment spécifier le contenu représentationnel de la perception ? Prétendre de le faire signifie confondre la perception avec la description de la perception (et donc les jugements perceptifs) : une confusion certainement accrue par l'adhésion au principe méthodologique de l'ascension sémantique.

Imaginez que je regarde à la fenêtre : il est impossible de définir de manière univoque le contenu de mon expérience. Ce que je vois pourrait être décrit d'une infinité de façons différentes et aucune de ces façons ne correspond à mon "véritable" contenu perceptif.<sup>32</sup>

L'idée que la perception a un contenu représentationnel (ayant des conditions de corrections) s'appuie sur une prétention non moins mythique que le mythe du donné dénoncé par McDowell. Ce mythe consiste à croire que, même si l'on ne peut pas, en pratique, dire exactement quel est le contenu de notre perception (sous quel aspect la réalité est présentée), il est au moins en principe possible de parvenir à une détermination exacte de ce contenu. En gros, pour chaque expérience, il y aurait *la* bonne description, capable de capturer de manière univoque cette expérience et cette expérience seulement.

Ce genre de réflexion apparaît aussi dans la *Sixième Recherche Logique* de Husserl, lorsqu'il réfléchit sur l'indépendance des intentions de significations par rapport à la perception et semble aboutir à la conclusion que la conscience perceptive ne véhicule aucun sens. Dans cette recherche, nous voyons en effet Husserl confronté à la même difficulté dont est question dans ce travail : la difficulté d'étendre une notion fondamentalement sémantique comme celle d'intentionnalité à la perception que semble y résister. Husserl affirme :

---

<sup>31</sup> Or, il est évident que dans la perspective que j'envisage parler de perception véridique est impropre, car la classification entre perception véridique, illusoire et hallucination présuppose l'idée de correction de la perception, mais nous nous concédons de parler en ces termes dans le cadre d'une polémique avec l'intentionnalisme.

<sup>32</sup> Cf. Charles Travis, "The Silence Of The Senses" in: *Mind*, 113 (449), pp. 57-94, 2004.

« Il ne faut pas seulement distinguer, en général, entre perception et signification, mais reconnaître qu'il ne se trouve même aucune partie de cette signification dans la perception elle-même. *La perception qui donne l'objet et l'énoncé qui le pense et l'exprime au moyen du jugement [...] doivent être totalement distingués* ». <sup>33</sup>

Percevoir n'admet pas d'erreurs, n'est pas évaluable, et cela précisément parce que la perception ne véhicule aucun sens. Tout l'outillage intentionnaliste taillé sur les notions sémantiques de vérité, conditions de correction, signification ne fait pas pour la perception. La perception ne nous dit rien, ni de vrai, ni de faux : elle est muette. <sup>34</sup> Croire que la perception est évaluable, c'est confondre le fait que la perception joue un rôle important dans la formation des connaissances avec l'idée qu'elle est elle-même une forme de connaissance.

### Intention non sémantique ?

On pourrait penser que la résistance que la perception fait à la lecture intentionnelle dérive d'un vice tout interne à la théorie de l'intentionnalité courante en philosophie analytique.

On pourrait alors tenter de désémantiser la notion d'intentionnalité, d'étendre sa portée, de l'assouplir, afin de pouvoir y inclure la perception.

On pourrait, par exemple, renoncer à la notion de contenu représentationnel et garder seulement l'idée d'un renvoi à quelque chose, d'avoir un objet. Or, nous avons vu comment cette métaphore est bien trop vague. Mais nous pourrions tout de même accepter cette indétermination :

---

<sup>33</sup> Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle, a. d. S. : Max Niemeyer, 1900-1901. Trad. fr. *Recherches logiques* (traduit par Hubert Élie, Arion L. Kelkel et René Schérer), Paris: Presses Universitaires de France, 1969, IV, § 5. Je suis loin de vouloir affirmer qu'Husserl parvienne à nier à la perception toute attribution d'un sens. Bien au contraire, l'originalité et l'importance de son travail consiste en grande partie dans le fait d'avoir attribué à la perception en tant que telle un sens autonome et accompli. Néanmoins, au moins dans ce passage, Husserl met en garde contre la tentation d'attribuer à la perception le sens qui n'arrive qu'après coup, avec la description de cette perception, laquelle est conçue par Husserl comme quelque chose de l'ordre de la donation d'objet, plutôt que de la sémantique.

<sup>34</sup> John Langsam Austin, *Sense and Sensibilia*, p. 11.



il se peut qu'il ne soit pas possible de donner une définition plus précise d'intentionnalité, mais qu'il faille, à l'intérieur de cette idée générale de renvoi, définir en quoi consiste précisément l'intentionnalité de chaque état mental.

Je n'ai pas la possibilité, dans l'occasion présente, de creuser cette piste. Cependant, il me semble que, bien qu'on prenne l'idée d'intentionnalité dans une acception très générale, il reste toujours des éléments qui s'adaptent fort mal à la perception.

L'idée d'intentionnalité contient l'idée de la visée, d'être direct vers un objet. Cette idée de visée présuppose l'absence de ce qu'on vise et un effort pour l'obtenir, ce qui ouvre systématiquement la porte à la possibilité de l'échec, de l'erreur. On vise quelque chose qu'on n'a pas. La métaphore classique de l'arc tendu le montre bien : si je tend mon arc en direction de la lune, il se peut que ma flèche n'arrive pas à la lune. Dans la perception rien n'est visée : tout ce qu'il y a à voir est là, et il n'y a pas moyen de le rater.

Au même temps, cette visée, dans la mesure où elle se fixe une cible, présuppose que l'on connaisse déjà ce qu'on vise, ce qui ouvre la porte à la notion de contenu de la perception (qui est précisément ce qui fixe la cible de mon acte) et, par là même, à tous les problèmes que nous avons considéré dans ce travail. Et d'ailleurs, dans la perception, il n'y a rien qui ressemble à une anticipation de sa cible : on voit et c'est tout - nous sommes conscients de ce qui est là, sans aucune prédétermination.

On a donc l'impression que la sémantisation caractéristique de la théorie analytique de l'intentionnalité n'est, en définitive, qu'un développement particulièrement poussé d'éléments qu'on trouve, *in nuce*, dans la notion même d'intentionnalité.

En outre, l'intentionnalité renvoie à un l'idée d'acte. Les états intentionnels sont des *actes* intentionnels. Pourtant, la perception ne semble présenter aucun trait typique de l'acte. Un acte est quelque chose que nous faisons, et en cela il est intentionnel (au sens ordinaire d'"intentionnel", volontaire). La perception, de sa part, n'est pas quelque chose que nous faisons, que nous choisissons de faire : c'est quelque chose qui nous arrive et qu'on ne peut pas empêcher (sauf en mutilant ou en obstruant ses organes de sens) : tant et si bien qu'il nous arrive de dire, face à une scène affreuse, « J'aurai préféré ne pas avoir vu cela ». Si on dit cela, c'est précisément car on n'a pas pu faire autrement.

En outre, un acte est quelque chose ayant une durée déterminée, des contours délimités : un acte commence et se termine. Mais une perception ne fonctionne pas comme cela. La perception n'a pas ce caractère ponctuel, segmenté, mais c'est plutôt un contact que nous avons inlassablement avec le monde. Or, la perception ne peut pas se segmenter. Quand je commence à percevoir quoi ? Nous disons : au temps  $t$  je perçois un cheval ? Mais quand j'ai commencé à percevoir un cheval ? Quand le cheval est entré dans mon champ visuel ? Mais est-ce que je ne percevais pas avant ? Est-ce que j'ai commencé à faire quelque chose de différent quand le cheval est arrivé ? Penser à la perception comme à un acte c'est un effet de distorsion du à la manière dont nous parlons des perceptions. Je dis de voir, en ce moment, une salle d'université ; et nous pensons que percevoir une salle d'université est un acte, l'acte de percevoir cette salle. Mais quelles sont les limites de cet acte ? Est-ce qu'il a commencé lorsque je suis entré ici, et se terminera quand je sortirai d'ici ? Mais ce que je vois, tandis que je suis dans cette salle, n'est pas homogène, pas plus homogène que si je sors dans le couloir. En outre, je pourrais fixer mon attention sur un visage. Est-ce que mon acte est l'acte de voir, encore, cette salle, ou bien c'est l'acte de voir le visage de Maria ? Où finit un acte et où commence l'autre ?

L'image intentionnaliste suggère de voir la perception comme une série d'actes qui s'enchaînent l'un après l'autre. Parler ainsi de la perception c'est faire comme si percevoir c'était avoir une série de photographies ou comme voir une pellicule projetée dans notre for intérieur, une pellicule qui peut être décrite photogramme par photogramme, ou scène par scène. Au contraire, la perception semble un bourdon continue, une forme de conscience de la réalité, ce qui nous tient dans la réalité, ce en vertu de quoi nous sommes, toujours, de manière continue, immergés dans la réalité. Cette modalité de conscience ne se segmente qu'après coup, sur la base des saillances du matériau que nous percevons.

### **Rendre possible l'intentionnalité**

A l'image intentionnaliste, qui nous invite à penser la perception comme la livraison d'un message, d'un paquet d'informations toujours à vérifier, je voudrais opposer l'image d'une ouverture primaire au monde,

que nous explorons et dont nous pouvons *tirer* des informations. C'est ce que suggère Travis,<sup>35</sup> à l'issue de sa critique à l'image représentationnaliste de la perception.

Cependant, il y a, dans cette image, des difficultés. Il y a toute une série de phénomènes perceptifs, pour lesquels il semble légitime de parler de directionnalité, ou même de sens de la perception : quand nous regardons attentivement, à la recherche de quelque chose, par exemple, ou dans les cas du voir comme.

Je cherche mes clés parmi la masse d'objets éparpillés sur mon bureau : ici la perception est orientée par une tâche et une attention particulière, j'interroge la perception et je m'attends, pour ainsi dire, une réponse. Mon expérience a bien une cible (mes clés) et a aussi la forme d'un acte : c'est quelque chose que je fais de manière intentionnelle, qui commence et qui s'achève lorsque je trouve les clés (ou lorsque je renonce).

Quand je vois la figure du canard-lapin, je vois l'image comme un canard ou comme un lapin, et, ainsi que Wittgenstein le remarque, cela serait trompeur d'interpréter ce changement d'aspect comme une différence ne concernant que l'interprétation : c'est bien un changement dans ce que je vois. Mais alors, ma vision est pourvue, dans les deux cas, d'un sens bien déterminé - le sens d'apparaître comme un lapin ou comme un canard. Dans tous ces cas, pourrait-on dire, la perception est guidée par une règle, pénétrée par une intentionnalité. Or, ces phénomènes de pénétration du sens dans la perception ne sont pas inexplicables dans le cadre théorique qui nous envisageons ici ; au contraire, toute pénétration cognitive dans la perception présuppose une couche expérientielle qui n'est pas, en elle-même, du sens : pour regarder attentivement à quelque chose, ou pour le voir à la lumière d'une certaine règle, il faut que cette chose soit perceptuellement déjà là, que le contact avec le monde soit déjà en place. Toute la difficulté réside dans le fait de comprendre comment se joue l'articulation entre perception (telle que nous l'avons décrite, comme contact avec le monde, en deçà de la signification, et le sens qui peut à l'occurrence (et, au fait, c'est très souvent le cas) pénétrer la perception.

On pourrait alors reprendre et développer à notre façon une remarque que Husserl fait, dans le même paragraphe de la Sixième Recherche que nous avons cité plus haut. Husserl parle dans ce passage de

---

<sup>35</sup> Charles Travis, « The Silence Of The Sensés ».

perception comme « acte *déterminant* la signification, mais *non comme un acte contenant la signification* »<sup>36</sup>. Tout l'enjeu d'une théorie de la perception consiste à comprendre comment la perception rend possible la signification et comment elle peut en être pénétrée ou guidée, tout en restant quelque chose de fondamentalement non-sémantique.

### Bibliographie

1. Austin, John Langsam, (1962), *Sense and Sensibilia*, texte établi d'après les notes manuscrites de l'auteur par Warnock, G. J., London : Oxford University Press. [Trad. fr. *Le langage de la perception*, traduit par Paul Gochet, Introduction de Bruno Ambroise et Sandra Laugier, Paris : Vrin, 2007].
2. Benoist, Jocelyn, (2005), *Les limites de l'intentionnalité*, Paris: Vrin.
3. Brewer, Bill, (2006), « Perception and Content », in *European Journal of Philosophy*, n. 14 (2), pp. 165-181.
4. Byrne, Alex, (2005), « Perception and Conceptual Content », E. Sosa and M. Steup (eds.), *Contemporary Debates in Epistemology*, London: Basil Blackwell, pp. 213-250.
5. Crane, Tim, (1998), « Intentionality As The Mark of The Mental », in A. O' Hear (ed.), *Contemporary Issues in the Philosophy of Mind*, Cambridge : Cambridge University press, pp. 1- 17.
6. Crane, Tim, (2001), *Elements of Mind*, Oxford: Oxford University Press.
7. Crane, Tim, (2009), « Is Perception a Propositional Attitude ? » in *Philosophical Quarterly*, n. 59 (236), pp. 452-469.
8. Dretske, Fred, (1969), *Seeing and Knowing*, Chicago : University of Chicago Press.
9. Dretske, Fred, (1985), *Naturalizing the Mind*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
10. Husserl, Edmund, (1900-1901), *Logische Untersuchungen*, Halle, a. d. S. : Max Niemeyer. [Trad. Fr. *Recherches logiques* (traduit par Hubert Élie, Arion L. Kelkel et René Schérer), Paris: Presses Universitaires

---

<sup>36</sup> Edmund Husserl, *op.cit.*, IV, § 5.

- de France, 1969].
11. Husserl, Edmund, (1913), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. [Trad. Fr : *Idées directrices pour une phénoménologie et une phénoménologie pure*, Paris : Presses Universitaire de France].
  12. McDowell, John, (1996), *Mind and World*, 2° ed., Cambridge, Harvard University Press. [Trad. fr. *L'esprit et le Monde* (traduit par Christophe Alsaleh, avec une nouvelle préface de McDowell), Paris : Vrin, 2007].
  13. Peacocke, Christopher, (1992), *A Study of Concepts*, Cambridge, MA : MIT Press.
  14. Putnam, Hilary, (1988), *Representation and Reality*, Cambridge, MA :MIT Press. [Trad. Fr. *Représentation et réalité*, Paris, Gallimard, 1990].
  15. Putnam, Hilary, (2000), *The Threefold Cord: Mind, Body and World*, New York : Columbia University Press.
  16. Russell, Bertrand, (1918-1919), « The Philosophy of Logical Atomism » in *The Monist*, n. 28, pp. 495-527 et n. 29, pp. 33-63, 190-222, 344-380. . [Trad. Fr. « La philosophie de l'atomisme logique » in *Ecrits de logique philosophique*, Paris : PUF, 1989].
  17. Searle, John, (1969), *Speech Acts*, Cambridge : Cambridge University Press. [Trad. Fr. *Les actes de langage*, 1972, Paris : Hermann].
  18. Searle, John, (1983), *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Cambridge University Press. [Trad. fr. *L'intentionnalité. Essai de philosophie des états mentaux*, Paris : Les Editions de Minuit, 1985].
  19. Searle, John, (1992), *The Rediscovery of Mind*, Massachussets Institute of Technology. [Trad. fr. *La redécouverte de l'esprit*, Paris, Gallimard, 1995].
  20. Travis, Charles, (2006), « The silence of the senses » in *Mind*, n. 113 (449) , pp. 57-94.
  21. Travis, Charles, (2008, Ms), «Is Seeing Intentional?», [<http://sites.google.com/site/charlestraviswebsite/Home/current-and-recent-work>] .
  22. Tye, Michael, (2006) : « The Thesis of Nonconceptual Content » in *European Rewiew of Philosophy*. n. 6, pp. 7-30.



**LA CORRELATION LANGAGE-CONSCIENCE AU  
CRIBLE DE LA PSYCHOGENESE :  
LE PROBLEME DE L'ACQUISITION DU  
LANGAGE CHEZ JEAN PIAGET**

**Raphaël Ehram\***

**Title in English:**

The Language-Conscience Correlation in the Light of Psychogenesis: The Acquisition of Language in Jean Piaget

**Abstract:**

*This paper addresses a commonplace way of articulating language and consciousness together. It expands on the difficulties raised by such a stance, by drawing its concepts and arguments from Jean Piaget's psychogenesis. Especially, it displays the issues illuminated by Piaget about language acquisition.*

**Keywords:** Language (language acquisition), consciousness, psychology, philosophy, childhood

**La corrélation langage-conscience et son paradigme**

D'ordinaire, les rapports entre langage et conscience sont jugés intrinsèques et réciproques :

- (1) Il n'y a langage que parce qu'il y a usage articulé et volontaire des signes par des individus. Ainsi chez Saussure la parole se

---

\* Raphaël Ehram est allocataire-moniteur à l'Université Paris 1 Sorbonne. Il rédige une thèse sur problème du langage et de la signification dans l'œuvre de Kant, et travaille à l'intersection de la philosophie contemporaine (du langage et de l'esprit) et de l'histoire de la philosophie moderne. E-mail : rehram@club-internet.fr

voit définie comme « *acte individuel de volonté et d'intelligence* ». <sup>1</sup>

L'idée est en général que tout langage et toute performance linguistique supposent la conscience, soit qu'on décrive le fait de parler et de comprendre des signes linguistiques comme un *mode* à part entière de la conscience (on dira volontiers un « mode de l'intentionnalité »), soit qu'on tienne les signes linguistiques pour des objets de la conscience comme les autres.

- (2) L'individu est dit conscient dans la mesure même où il est globalement capable d'*exprimer* les différents contenus de sa vie mentale. Dans la mesure où les états mentaux ont pour caractère spécifique leur intentionnalité – ils se structurent en fonction de leur rapport à un certain objet ou à un certain contenu –, ils se prêtent par là essentiellement à l'expression linguistique à l'aide de compléments d'objets ou de compléments propositionnels (« je crois que je vais être en retard », « j'ai envie d'un verre de chianti », « je me méfie des discours grandiloquents », etc...).

Corrélativement à cette double connexion, on paraît habilité à parler du « sens » ou de la « signification » des états mentaux au même titre que du sens des termes et des énoncés, ou du moins par analogie avec l'usage que l'on peut faire des termes de « sens » et de « signification » à propos de la détermination des faits linguistiques.

Il est vrai chacune de ces idées peut être raffinée dans le contexte d'une argumentation spécifique, et l'on peut s'efforcer de rompre les solidarités ou de démêler les strates que cette brève esquisse conjoint. Mais globalement, (1) et (2) forment un paradigme usuel, une articulation entre langage et conscience emblématique, dont nous sommes coutumiers comme héritiers de Frege ou Husserl, ou de plus loin comme héritiers des analyses médiévales et de Descartes.

Notre propos ici n'est pas de détailler la formation ou les variantes du paradigme en question. Il est, plus simplement, de montrer la façon dont les recherches psychologiques initiées par Jean Piaget interrogent le paradigme de façon puissante et originale.

---

<sup>1</sup> Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale*, publié par C. Bally et A. Sechehaye, Paris : Payot, 1964, p. 30.



### **Le projet psychogénétique**

Le projet de la psychogenèse peut se définir en référence à un certain domaine d'observation (les conduites intelligentes et leur développement), et par un certain rapport aux notions psychologiques ordinaires et/ou philosophiques (explication non éliminativiste des objets décrits par ces notions, par construction graduelle).

A l'instar d'autres voies d'enquête psychologiques, la psychogenèse s'intéresse à ce qu'on peut nommer la pensée, l'intelligence, l'esprit, sans qu'il y ait pour l'instant à marquer de différence significative entre ces notions. Son originalité propre consiste à affirmer la pertinence des observations portant sur le développement du nourrisson, de l'enfant et de l'adolescent pour éclairer l'esprit, contre la tentation de vouloir décrire le fonctionnement de celui-ci exclusivement à partir des formes de sa maturité, comme si le développement précédant la maturité n'avait pour statut que de conduire à elle selon une série d'étapes téléologiquement réglées. La psychogenèse se présente ainsi comme une enquête psychologique expérimentale, recueillant par observation les gestes, les paroles et les interactions sociales des jeunes sujets humains, en classant les faits observés selon les âges et en s'efforçant d'en tirer une théorie des principes et des stades du développement. Elle offre ce faisant une perspective génétique sur les traits de l'esprit que l'on identifie habituellement chez l'adulte comme structuraux (la conscience morale, le raisonnement, la représentation du temps, de l'espace, la notion de causalité, etc.). L'objectif consiste à mettre en lumière des relations d'ordre, à voir à la fois comment chaque stade dépend du précédent et déploie une réponse à une difficulté rencontrée ou à des stimulations et des problèmes devenus plus urgents. Par là, elle révèle tendanciellement que les propriétés ou aspects de la vie mentale coordonnées ou posées comme solidaires au sein des formes achevées de celle-ci (par exemple la manipulation des objets et la perception spécifique du corps propre) ne parviennent à leur coordination et solidarité qu'au terme d'une évolution et de remaniements successifs de leurs rapports. La psychogenèse exige de ce fait de notre part une attitude de réserve vis-à-vis des relations décrites spontanément comme « intrinsèques et réciproques ». A supposer donc que langage et conscience revêtent, au final, les rapports fixes exprimés par le paradigme, encore faut-il se demander si ces rapports terminaux ne se sont

pas édifiés sur la base d'autres modes d'interaction moins nets, voire en porte-à-faux avec les différents versants du paradigme.

Pourtant la psychogenèse ne revendique aucune volonté de *dissoudre* les connexions avérées dans la vie mentale de l'adulte, ni ne prétend *réduire* les concepts ordinaires utilisés pour décrire cette vie mentale aux épisodes chronologiquement premiers de la vie individuelle. S'il est vrai que Piaget témoigne une méfiance systématique à l'encontre de tout innéisme ou de tout apriorisme des structures mentales, ces voies consistant à tenir le développement génétique de celles-ci pour inessentiel et non-problématique (aussi Piaget les nomme « *structuralisme sans genèse* »),<sup>2</sup> il ne critique pour autant l'existence ni la robustesse de ces structures chez l'adulte (ce qui serait adopter à rebours un « *génétisme sans structures* »<sup>3</sup> à l'instar des premiers psychologues associationnistes). L'enjeu de la psychogenèse ne consiste donc pas, à la façon de certains adeptes de la psychologie cognitive contemporaine (par exemple les époux Churchland), à identifier notre description commune de la vie mentale en tant que « théorie » erronée à laquelle il conviendrait de substituer une théorie plus adéquate basée sur les résultats de l'examen scientifique et expérimental de l'esprit. Piaget souhaite moins l'abandon des notions communes que leur compréhension accrue, à la lumière des processus différenciés et progressifs qui ont amené l'objet de ces notions à l'existence. Piaget refuse l'alternative dressée par une partie de la tradition entre une hypostase innéiste ou transcendantale des structures adultes, et une réduction empiriste de ces structures en faveur d'entités ou d'éléments plus simples et chronologiquement premiers depuis lesquels ces structures se sont édifiées. La perspective expérimentale et génétique n'implique pas pour Piaget de choisir entre ces postures, si bien que l'empirisme se trouve aussi bien loué que mis à distance : « *il y a deux aspects bien différents à distinguer dans le mouvement empiriste : d'une part, le vœu d'une soumission méthodologique aux faits d'expérience [...]; d'autre part une interprétation systématique de la signification et de la portée de l'expérience* ».<sup>4</sup> Piaget assume le vœu méthodologique en question, mais opère une séparation logique nette

---

<sup>2</sup> Jean Piaget, « Genèse et structure en psychologie de l'intelligence », in *Six études de psychologie*, Paris : Denoël-Folio Essais, 1964, p. 194.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 193.

<sup>4</sup> Jean Piaget, *Sagesse et illusions de la philosophie*, Paris : PUF, 1965, p. 77.

entre ce vœu et le rôle souvent réductionniste prêté à la genèse empirique, allant jusqu'à soutenir que les résultats de la psychologie expérimentale jouent en la défaveur de l'empirisme :

*« Une analyse un peu précise de la lecture de l'expérience et des mécanismes d'apprentissage en fonction de l'expérience nous apprend que cette lecture est toujours fonction d'un cadre logico-mathématique qui joue un rôle de structuration et non pas de simple formulation, que tout apprentissage suppose de même une logique, et notamment que l'apprentissage des structures logiques repose lui-même sur des structures logiques ou prélogiques préalables [...]. En un mot, l'étude expérimentale de l'expérience contredit les interprétations de l'expérience proposées par la philosophie empiriste, et le fait est fondamental si l'on veut juger objectivement à la fois des services qu'ont rendu les empiristes en orientant leur philosophie vers l'expérience et des insuffisances de cette philosophie »<sup>5</sup>*

En conséquence, les phénomènes que sont le langage et la conscience ne se trouvent pas dénoncés par Piaget comme autant d'illusions.<sup>6</sup> Au contraire Piaget stigmatise les psychologies éliminativistes, qui font malgré elles le lit de l'idée suivant laquelle la philosophie serait seule à même de préserver le sens des concepts en question. Au départ rejeton d'une certaine psychologie déflationniste, puis objet de revendication directe d'une certaine philosophie (Dilthey, Jaspers, Merleau-Ponty), la dualité du *Verstehen* et de l'*Erklären* est irrecevable. « C'est cette opposition devenue classique dans les pays germaniques qui a alimenté les tendances anti-expérimentalistes dans certains milieux et il va de soi que la psychologie phénoménologique, en parlant « d'intentions » se situe sur le terrain de la « compréhension » et se donne l'impression de contrer par cela les attitudes « explicatives et objectives de la psychologie scientifique »<sup>7</sup>. La psychogenèse ne rejette pas les notions fortes de « conscience », d'« intentionnalité », de « signification ». En revanche elle pose éventuellement des questions d'ordre, de priorité et de construction. Les premières formes de langage

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, pp. 79-80. Nous soulignons.

<sup>6</sup> En revanche la psychogenèse peut bien dénoncer certaines conceptions de la *possession* des concepts ordinaires, psychologiques ou scientifiques par les individus humains. C'est pourquoi elle donne le soubassement d'une « épistémologie génétique » de la logique, des mathématiques et de la physique (cf Jean Piaget, *L'épistémologie génétique*, Paris : PUF, Que sais-je ?, 1970).

<sup>7</sup> Jean Piaget, *Sagesse et illusions...*, pp. 177-178.

supposent-elles effectivement la conscience ? Et si l'on accepte de parler d'emblée de « conscience », de quelle nature est la conscience en question ? La « relation à l'objet » et la conscience de soi font-elles l'objet d'un apprentissage ?, etc.

### Psychogenèse et psychanalyse

A cette situation théorique de la psychogenèse s'ajoutent, concernant le concept d'inconscient, plusieurs déplacements opérés par Piaget par rapport au dispositif freudien et plus généralement par rapport à la psychanalyse ; corrélativement le rôle stratégique de l'inconscient en vue d'interroger la relation de la conscience et du langage change de portée.

L'effort pour positionner la psychogenèse en regard de la psychanalyse est une constante dans le parcours intellectuel de Piaget, et l'inconscient est une notion travaillée par lui depuis ses premiers écrits dans les années 1920 jusqu'à ses derniers écrits dans les années 1970. Chargé en 1919 de prononcer lors d'un congrès de la Société Alfred Binet deux conférences sur les principaux apports de Freud à la psychologie, Piaget se plonge dans l'œuvre du fondateur de la psychanalyse ainsi que dans celle d'Adler et de Jung. Ces conférences sont publiées en 1920 sous le titre « La psychanalyse dans ses rapports avec la psychologie de l'enfant ». Dans les décennies qui suivent, *Le langage et la pensée chez l'enfant* ainsi que *La formation du symbole chez l'enfant* contiennent des références précises et des discussions nourries avec Freud, signant des éloges marqués et des prises de distance. Enfin « Inconscient affectif et inconscient cognitif », rédigé en 1971 et publié en 1972 (à 76 ans, 8 ans avant la mort de Piaget) témoigne de la permanence de sa volonté d'articuler ses propres découvertes avec la psychanalyse. Si le thème de l'inconscient revêt une importance chez Piaget, c'est avant tout au sens où toute conscience d'un certain objet, but pratique, d'une situation ou d'un certain raisonnement, fait fond sur des processus largement voire au départ tout à fait inconscients : « Dans le cas des processus affectifs [...] le résultat auquel ils aboutissent est relativement conscient, c'est-à-dire qu'il se traduit par des sentiments que ressent le sujet plus ou moins clairement, en tant que données actuelles. Par contre le mécanisme intime de ces processus demeure inconscient, c'est-à-dire que le sujet ne connaît ni les raisons de ses sentiments, ni leur source (donc tout le rattachement qu'ils comportent avec le passé de l'individu), ni le pourquoi de leur intensité plus ou moins forte ou faible,

*ni leurs ambivalences éventuelles, etc. [...] Dans le cas des structures cognitives, la situation est remarquablement comparable : conscience relative (mais elle aussi assez pauvre) du résultat, et inconscience presque entière (ou initialement complète) des mécanismes intimes conduisant à ces résultats ».*<sup>8</sup> Dans le même temps, à la différence de Freud, Piaget refuse (1) d'accorder à l'inconscient une forme de primauté dans la détermination des phénomènes psychiques, (2) de définir l'inconscient comme essentiellement affectif et sexuel. Sur le premier point, l'idée de Piaget est que l'inconscient n'a pas à être privilégié ou posé comme la base depuis laquelle expliquer la conscience de façon unilatérale. On sait que pour Freud, la tâche principale de la conscience (au sein de ce qu'il nomme « système Perception-Conscience, PCCS), est de recevoir des excitations de l'extérieur et de l'intérieur et de s'efforcer, « *par le moyen des sensations de plaisir et déplaisir, d'orienter tout le cours de l'activité psychique dans le sens du principe de plaisir* ».<sup>9</sup> En ce sens la conscience vaut comme une certaine *fonction d'organisation* soumise à un principe inconscient, nommément le principe de plaisir, et elle se trouve pensée comme un effet en « *surface* »<sup>10</sup> du ça. Par contraste, pour Piaget, conscience et inconscient doivent être saisis comme des aspects complémentaires dans l'unité de la vie humaine, sans privilège de l'un sur l'autre. La vie humaine est déterminée selon les catégories synthétiques et volontairement vagues de « conduite »,<sup>11</sup> « action », « praxis ». C'est pourquoi il affirme qu'« *il convient [...] de supprimer l'opposition factice de l'inconscient et de la conscience* ».<sup>12</sup> Si chez le nourrisson l'inconscient reste dominant (« *la conscience débute par un égocentrisme inconscient et intégral* »<sup>13</sup>), par la suite l'importance de l'inconscient dans la conduite individuelle connaît une décroissance relative. La vie humaine est à déterminer, moins comme l'effet de pressions inconscientes, que comme un ensemble de conduites

---

<sup>8</sup> Jean Piaget, « Inconscient affectif et inconscient cognitif », in *Problèmes de psychologie génétique*, Paris : Denoël, 1972, pp. 8-9.

<sup>9</sup> Sigmund Freud, *Inhibition, angoisse, symptôme* [1926], trad. de l'allemand M. Tort, Paris : PUF, 1951, II, p. 8.

<sup>10</sup> Sigmund Freud, « Le moi et le ça » [1923], trad. de l'allemand J. Laplanche in *Essais de psychanalyse*, Paris : Payot-Rivages, 2001, p. 255.

<sup>11</sup> Jean Piaget, « Le développement mental de l'enfant », in *Six études de psychologie*, p. 27.

<sup>12</sup> Jean Piaget, « La psychanalyse dans ses rapports avec la psychologie de l'enfant, II », *Bulletin mensuel de la Société Alfred Binet*, n° 132-133, 1920, p. 54.

<sup>13</sup> Jean Piaget, « Le développement mental ... », p. 24.

d'« assimilation d'un donné extérieur à des structures du sujet », <sup>14</sup> répondant à une loi biologique très générale de recherche « d'équilibre par autorégulation ». <sup>15</sup> Bien que la notion d'équilibre soit commune à Piaget à Freud, et bien qu'elle soit liée à un ancrage biologique de la psychologie, Piaget ne prétend pas qu'elle entraîne un privilège de l'inconscient dans la vie humaine. Chaque stade du développement mental comporte toujours des points inconscients, <sup>16</sup> mais les formes de l'inconscient et sa part dans la conduite font sans cesse l'objet de remaniements globaux. Quant au second point, Piaget entend moins le faire jouer contre Freud que comme un appel aménager la psychanalyse en la complétant par les apports de la psychogenèse de l'intelligence. L'idée majeure de Piaget est que l'inconscient constitue une dimension du psychisme indissociablement affective et cognitive. D'après Piaget, Freud a tort de juger que « l'inconscient tout entier est de nature sexuelle », <sup>17</sup> d'embrasser un « pansexualisme » <sup>18</sup> pour lequel tout le psychisme dépendrait d'une énergie de nature unique. Piaget repère une tentation similaire chez Adler et Jung, Adler déterminant la libido comme « volonté de valoir », <sup>19</sup> et Jung la décrivant comme une « énergie neutre » <sup>20</sup> pouvant prendre tour à tour la forme de l'énergie sexuelle freudienne et de la volonté de valoir d'Adler. Pour Piaget le psychisme ne saurait être décrit uniquement comme un ensemble de composantes affectives, la logique et les capacités cognitives dérivant de l'efficace des affects. L'idée de Piaget est plutôt que la conduite comporte dès le départ deux dimensions irréductibles, quoique intimement liées : « toute conduite suppose des instruments ou une technique : ce sont les mouvements de l'intelligence. Mais toute conduite implique aussi des mobiles et des valeurs finales (la valeur des buts) : ce sont les sentiments. Affectivité et

<sup>14</sup> Jean Piaget, *Sagesse et illusions...*, p. 16.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> Piaget déclare ainsi à propos de l'inconscience d'une part des processus cognitifs : « ce que je soutiens n'est nullement spécial à la pensée de l'enfant et se retrouve, non seulement chez tout adulte, mais encore au cours du développement de la pensée scientifique » (in « Inconscient affectif et inconscient cognitif », p. 10).

<sup>17</sup> Jean Piaget, « La psychanalyse dans ses rapports avec la psychologie de l'enfant, I », *Bulletin mensuel de la Société Alfred Binet*, n° 131, 1920, p. 24.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> Jean Piaget, « La psychanalyse dans ses rapports ..., II », p. 46.

<sup>20</sup> *Ibidem*.

*intelligence sont donc indissociables et constituent les deux aspects complémentaires de toute conduite humaine* ». <sup>21</sup> Piaget propose par exemple de montrer en quoi l'analyse du passage affectif, décrit par Freud, du narcissisme originaire aux premiers « choix d'objets », suppose une représentation adéquate du développement conjoint des capacités cognitives. Au départ le bébé ne possède aucune conscience de son moi, et il serait donc faux de comprendre le narcissisme comme « *une sorte d'amour de soi-même et de l'activité de ce moi* ». <sup>22</sup> « Les psychanalystes ont appelé « narcissisme » ce stade élémentaire de l'affectivité, mais il faut bien comprendre que c'est un narcissisme sans Narcisse, c'est-à-dire sans la conscience personnelle elle-même » ; <sup>23</sup> quant au choix d'objet, il suppose que le « schème » cognitif de l'objet soit déjà possédé par l'enfant, ce qui ne peut survenir qu'au terme d'un développement physique et mental assez complexe, en relation avec certaines capacités de mouvement et de locomotion : « le « choix (affectif) de l'objet », que la psychanalyse oppose au narcissisme, est donc corrélatif de sa construction intellectuelle de l'objet comme le narcissisme l'était de l'indifférenciation entre le monde extérieur et le moi ». <sup>24</sup> Piaget appelle en conséquence à rechercher plus activement les *liaisons* mutuelles entre développement intellectuel et développement affectif : « je suis persuadé qu'il viendra un jour où la psychologie des fonctions cognitives et la psychanalyse seront obligées de fusionner en une théorie générale qui les améliorera toutes deux en les corrigeant l'une et l'autre ». <sup>25</sup>

Pour l'interrogation concernant les rapports entre langage et conscience tels qu'ils sont articulés dans le paradigme reconstitué plus haut, la psychogenèse possède, par l'optique qui est la sienne, une radicalité originale vis-à-vis de celle qui est propre à la psychanalyse. Parce qu'elle étudie le développement de l'intelligence et non uniquement les enjeux « économiques » ou pulsionnels de nos conduites, elle complète l'idée psychanalytique selon laquelle les discours normalement conscients *peuvent également* être lus en référence aux structures inconscientes, par l'idée plus basale selon laquelle les premières formes de langage demeurent

---

<sup>21</sup> Jean Piaget, « Le développement mental de l'enfant », p. 27.

<sup>22</sup> *Ibidem.*, p. 28.

<sup>23</sup> *Ibidem.*

<sup>24</sup> *Ibidem.*, p. 29.

<sup>25</sup> Jean Piaget, « Inconscient affectif et inconscient cognitif », p. 7.

*nécessairement* situées en deçà de l'image donnée par le paradigme. Freud nous a habitué, par les remarques contenues dans la *Psychopathologie de la vie quotidienne*, à penser le langage quotidien comme un lieu privilégié de manifestation des désirs inconscients, puisque différentes variétés de *lapses* peuvent surgir aussi bien lors de la conversation qu'à l'audition ou lors de l'écriture. Les lecteurs de Lacan sont également rompus au moins à deux nouages entre langage et inconscient.<sup>26</sup> D'une part, l'inconscient doit un aspect de sa formation aux *institutions culturelles* (conventions, structures de parenté, cadre d'état civil, rôles sociaux, etc.) qui encadrent l'évolution affective de l'enfant, et qui se retrouvent projetées au niveau des discours tenus par les différents protagonistes de cette évolution (parents, maîtres, amis, rivaux, etc...). D'autre part, toujours par le biais des discours de ses éducateurs, l'inconscient de l'enfant est tributaire des *désirs* de ceux qui lui ont donné naissance et/ou l'ont élevé, ces désirs étant souvent initiés et exprimés bien avant la naissance de l'enfant. L'enfant lui-même, dit Lacan, est par là, dès avant sa naissance, « *un pôle d'attributs [...], de signifiants plus ou moins liés en un discours* ».<sup>27</sup> Ces deux aspects sont tenus ensemble par Lacan sous la catégorie du « symbolique ». Or, les effets de l'inconscient sur certains épisodes linguistiques dans le lapsus chez Freud, tout comme les effets du discours sur l'inconscient dans sa structuration symbolique chez Lacan, ces deux directions d'influence ne peuvent survenir qu'*en aval* d'une situation où langage et conscience se trouvent d'abord liés à la façon dont l'indique le paradigme standard, ils présupposent le paradigme et n'affirment le langage comme un site central de l'inconscient que sur la base de celui-ci. Expliquons-nous. Le nerf de cette idée consiste à souligner que le concept de « lapsus » n'a de sens que si le sujet commettant le lapsus connaît par

<sup>26</sup> Je laisse de côté le célèbre slogan selon lequel « l'inconscient est structuré comme un langage ». L'explication la plus fréquente de ce slogan consiste en effet, de la part de Lacan, à souligner que les phénomènes de « condensation » et de « déplacement » repérés par Freud dans les rêves, leurs récits et dans les discours des patients lors de la cure, ces phénomènes possèdent une structure analogue à celle des métonymies et des métaphores. Mais si c'est là ce que signifie le slogan, alors à ce niveau, le langage ne possède que le statut d'analogie éclairante pour décrire l'inconscient, et rien n'implique logiquement qu'il intervienne spécifiquement dans la constitution des structures inconscientes.

<sup>27</sup> Jacques Lacan, « Remarque sur le rapport de Daniel Lagache », in *Écrits*, Paris : Seuil, 1966, p. 652. Lacan loue Lagache d'avoir dit qu'« *avant d'exister en lui-même, par lui-même et pour lui-même, l'enfant existe pour et par autrui ; il est déjà un pôle d'attentes, de projets, d'attributs* » (Lagache cité par Lacan, *op.cit.*).



ailleurs la signification des mots qu'il emploie, quand bien même la prononciation des mots se trouve être effectivement involontaire, ou quand bien même le sujet ne réalise pas d'emblée ce qu'il a dit. Le 29 mars 2006, à propos du Contrat Premier Embauche (CPE) très controversé, le premier ministre Dominique de Villepin a déclaré attendre la « démission » du Conseil Constitutionnel (en lieu et place de la « décision » du Conseil) sur son texte de loi : un tel lapsus ne peut être tenu comme expression d'un désir si on ne suppose pas que son auteur sait *en général* ce que « démission » veut dire, même s'il n'a pas maîtrisé ce qu'il a dit dans ce cas. De même chez Lacan les glissements appelés par la proximité de certains signifiants, les associations d'idées, et la détermination inconsciente des désirs en référence à certains discours, tout cela suppose que les signifiants en question soient à *un certain niveau* reconnus et compris. Lacan lui-même le souligne très nettement dans son *Propos sur la causalité psychique* : « Méconnaître suppose une reconnaissance, comme le manifeste la méconnaissance systématique, où il faut bien admettre que ce qui est nié soit en quelque façon reconnu ».<sup>28</sup> Pour la psychanalyse, les liens privilégiés du langage à l'inconscient s'opèrent depuis un niveau où langage et conscience sont globalement connectés de façon standard : les lapsus et les discours ne sont pas de simples émissions vocales *absolument non-conscientes* qu'on interpréterait uniquement en troisième personne comme exprimant des désirs, ils dépendent logiquement des performances linguistiques conscientes dont les sujets sont par ailleurs capables, et en particulier des performances pouvant mettre en jeu les signifiants qui composent les lapsus et discours en question. En résumé, si la psychanalyse nous apprend à penser que les occurrences linguistiques ne sont pas toutes *directement* référables à la corrélation langage-conscience, elle suppose dans le même temps qu'elles le soient toutes *indirectement*. Le caractère inconscient des discours et des signifiants s'obtient toujours par *décrochages* vis-à-vis de cette corrélation, il ne lui est pas antérieur. Par contraste, l'intérêt de l'approche piagétienne est de remettre en cause la *priorité* même du paradigme, et non plus seulement son caractère exclusif ou dominant. Piaget en effet ne se contente pas d'indiquer en quoi le nouage entre langage et conscience n'est jamais total, ou incline tendanciellement à se desserrer. Il montre que l'absolutisation d'un tel nouage fait fond sur une

---

<sup>28</sup> Jacques Lacan, « Propos sur la causalité psychique », in *Ecrits*, p. 165.

abstraction essentielle : elle oblitère le fait que la maîtrise du langage au niveau de ce que nous nommons « conscience » suppose des processus d'ajustement et de réglage étalés sur des années, et doit plutôt être décrite comme le terme d'une conquête. Avant de pouvoir être desserré ou rompu, le nœud doit tout simplement être noué.

### Problèmes de terminologie

Une remarque s'impose concernant la lecture qu'on peut faire des textes de Piaget à des fins philosophiques. Une triple difficulté concernant la terminologie de Piaget peut obscurcir une telle lecture : cette terminologie est souvent non stricte (floue), non fixe (évolutive), et non isomorphe à celle des philosophes avec lesquels on peut vouloir la mettre en discussion.

La terminologie de Piaget n'est pas stricte : on trouve rarement chez lui des définitions claires et précises de certains concepts pourtant problématiques. Par exemple les concepts de « pensée », « langage », « conscience », « inconscient » font l'objet d'un usage fréquent sans que pour autant leur sens fasse l'objet d'une détermination nette. Aussi il n'est pas rare de trouver des textes qui peuvent paraître se contredire réciproquement, alors qu'en réalité le problème est simplement que le sens d'un concept a changé (par exemple Piaget dit tantôt que « *la pensée tout entière [est liée] au langage extérieur ou intérieur* », <sup>29</sup> tantôt que « *la pensée précède le langage* »). <sup>30</sup>

La terminologie de Piaget n'est pas fixe : dans la mesure où les termes que nous utilisons ordinairement pour caractériser des activités adultes et développées sont réactivés par Piaget dans le cadre de descriptions étagées de l'évolution enfantine, leur sens connaît souvent des inflexions et nuances, parfois thématiques mais parfois aussi laissées à l'appréciation du lecteur. Ainsi le concept de « reconnaissance », que l'on pourrait être tenté d'explicitier ordinairement par la capacité de réappliquer un certain signe ou complexe de signes dans deux situations

---

<sup>29</sup> Jean Piaget, « Le développement mental de l'enfant », p. 34.

<sup>30</sup> Jean Piaget, « Le langage et la pensée du point de vue génétique », in *Six études de psychologie*, p. 124. Ce paradoxe sera éclairé par la distinction que nous ferons entre intelligence pratique, pensée et réflexion lors de l'étude des stades du développement, dans la seconde partie de cet article.

distinctes, ce concept est employé également par Piaget à propos du nourrisson qui commence à réagir de façon régulière à la voix et aux allées et venues de sa mère<sup>31</sup> (Piaget précise alors que la « reconnaissance » à ce stade n'implique même pas la possession du « schème de l'objet »).<sup>32</sup> Tous les concepts employés par Piaget pour décrire les strates de la construction intellectuelle se voient par là eux-mêmes stratifiés, privés de certaines contraintes sémantiques pour les premières années de l'enfant, et progressivement enrichis de nouveaux aspects. Aussi lorsque l'on trouve dans les textes de Piaget des thèses apparemment très générales sur « la conscience », « l'inconscient », « le langage », il faut s'efforcer de préciser quel est le contexte de ces thèses, et quels engagements sémantiques les concepts mettent en jeu.

Enfin, et corrélativement, la terminologie de Piaget n'est pas homogène à celle des philosophes auxquels on peut le confronter. Bien qu'il ait abondamment lu les philosophes avant même d'avoir écrit ses premiers ouvrages (Bergson, James, Kant, Spencer, Comte, Lachelier, Boutroux, Lalande, Durkheim...), et bien que sa pensée se soit développée au contact de concepts proprement philosophiques, Piaget ne cherche que très rarement à préciser si les termes qu'il emploie possèdent une signification identique à celle que leurs attribuent certains philosophes. Ainsi lorsque Piaget parle de conscience et d'intentionnalité, ces concepts sont loin d'avoir le même sens que chez Husserl.<sup>33</sup> Les plus grandes précautions sont donc de mise lorsqu'on s'essaie à une confrontation.

---

<sup>31</sup> Jean Piaget, « Le développement mental de l'enfant », *op. cit.*, p. 24.

<sup>32</sup> *Ibidem*.

<sup>33</sup> Le point est particulièrement vrai pour le rapport de Piaget à la phénoménologie. Dans *Sagesse et illusions de la philosophie*, soit en 1965, Piaget confesse : « je n'avais à ma honte pas lu une seule ligne de Husserl jusqu'à assez récemment, épouvanté par ce que Sartre et Merleau-Ponty avaient tiré de lui » (p. 146). Aussi lorsque Piaget publie une courte synthèse sur « La conscience » (in *L'aventure humaine : encyclopédie des sciences de l'homme*, volume 5, Genève : Kister ; Paris : La Grange Batelière, 1967, pp. 48-52), le rapport à Husserl est lointain et vague. On doit cependant préciser que Piaget juge Husserl « digne du plus grand respect » (*Sagesse*, p. 35), estimant, de façon étonnamment lucide, que la phénoménologie est à révéler à « l'influence de Frege », Husserl ayant écrit « imprégné de l'oeuvre de ce logicien » (*ibidem*, p. 85).

### Faiblesses méthodiques et doctrinales du paradigme

Les attaques portées par la psychogenèse à l'encontre du paradigme se distribuent entre attaques explicites contre la méthodologie à la base de celui-ci, la plupart de ces attaques étant rassemblées en 1965 contre la phénoménologie, et affirmations valant *de facto* comme remises en cause des différents aspects du paradigme sans que pour autant une référence directe y soit faite.

Les reproches méthodologiques faits au paradigme concernent l'idée selon laquelle il y aurait un bénéfice théorique à se placer au point de vue acontextuel de la conscience pure et à privilégier l'introspection pour éclairer quelque phénomène humain que ce soit (le langage y compris). « *La difficulté centrale de la phénoménologie : tout expliquer en partant d'un commencement absolu qui est dans la conscience, alors que toute conscience a une histoire qui la relie au schématisme de l'action* ». <sup>34</sup> Le propre d'une telle option méthodologique est pour Piaget d'imposer un dilemme philosophique sans solution plausible : ou bien la conscience se voit chargée de tirer de son unité absolue, par actes de réflexion sur elle-même, la diversité et la richesse de la vie mentale et pratique, ce qui paraît une exigence exorbitante, ou bien la conscience se voit dès le départ dotée de la richesse en question, et dans le cas le pouvoir d'explication propre à la phénoménologie paraît nul puisqu'il repose sur une forme de pétition de principe. Dans un cas « *la subjectivité, seul support de cet édifice [...] est chargée de tâches effrayantes* ». <sup>35</sup> Dans l'autre on s'installe dans une « *voie synchronique ou statique* » <sup>36</sup> éclipant les progrès et processus qui seuls fourniraient à proprement parler des explications. Aussi « *la grande lacune de la phénoménologie est sa négligence des points de vue historique et génétique (elle parle bien actuellement d'une genèse transcendantale, mais avec quelque retard et sur un autre plan). Se plaçant donc dans la perspective des commencements absolus, propre aux Cogito, elle n'a alors pas rencontré de difficulté à creuser en profondeur, à partir de la conscience adulte et actuelle* ». <sup>37</sup> En conséquences, le paradigme qui veut (1) que le langage suppose

---

<sup>34</sup> Jean Piaget, *Sagesse et illusions de la philosophie*, p. 210.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 212.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 211.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 151.

intrinsèquement la conscience et (2) que les épisodes mentaux humains possèdent une structuration intentionnelle homologue aux énoncés propres à les exprimer, ce paradigme pourrait bien tenir une part de sa puissance de séduction des effets d'optique produits par l'épochè. Quoi d'étonnant à trouver que le langage est corrélé à la conscience si la conscience est le point de départ depuis lequel on s'efforce de décrire toute forme de relation ? Cette impasse logique et épistémique est telle qu'on doit reconnaître dans la réduction phénoménologique moins une erreur ponctuelle que « *l'illusion psychologique fondamentale* » : « *chercher un commencement absolu de connaissance dans une prise de conscience élémentaire, alors que toute connaissance est liée à l'action et est donc conditionnée par des schèmes antérieurs d'activité* ». <sup>38</sup> Si Piaget parle ici d'illusion, c'est parce que le privilège méthodologique accordé à la conscience n'est pas seulement une erreur : il est une déformation systématique renversant l'ordre de construction réel des formes de l'intelligence et de l'action. Les vécus et les modes intentionnels sont identifiés par Husserl comme points de départ, alors que pour Piaget on ne peut saisir leur nature et leur rôle dans la conduite humaine que par dérivation : « *Il n'existe pas la moindre preuve que le monde vécu constitue une expérience originnaire* ». <sup>39</sup>

Cependant les relativisations les plus décisives du paradigme résultent du *détail* des remarques et analyses psychologiques de Piaget ; elles n'ont pas pour fond la généralité méthodique de l'enquête génétique, mais bien les fruits de celle-ci. L'étude des toutes premières années de l'enfant en particulier, arquée sur la mise en lumière d'un phénomène multiple, apporte une lumière critique fondamentale. Ce phénomène est qu'au départ l'enfant ne fait pas de distinction claire au départ entre (a) son moi, (b) le monde extérieur et les objets individuels intéressant son activité, (c) les autres hommes. En attestent un certain nombre de faits observés entre 1 et 7 ans, qui montrent que la répartition moi-objets-autres hommes n'est pas originnaire. Avant tout, le nourrisson dans les premiers mois de sa

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 121. Pour Piaget, le reproche s'adresse même à Merleau-Ponty, en dépit de son insistance sur la vie perceptive et pratique. Bien qu'au dire de Piaget, Merleau-Ponty ait analysé admirablement les « *ambiguïtés* » de la conscience et de la subjectivité » (p. 36), il ne s'efforce pourtant jamais de « *sortir par méthode de cette subjectivité, ne serait-ce qu'en découvrant combien les expériences originaires et vécues dont il poursuit la recherche sont toujours le produit d'une histoire qui englobe cette subjectivité et ne résulte pas d'elle* » (*ibidem*).

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 213.

vie, bien qu'il réagisse de manière régulière lorsqu'il reçoit des sensations familières (voix, odeurs, visages...), ne se comporte pas comme il le fera quelques années plus tard à l'égard des objets qu'il tiendra bientôt pour distincts de lui-même : dès notamment qu'un objet sort du champ perceptif du nourrisson, toute forme d'attention lui est retirée. « *Durant les premiers mois, l'enfant ne perçoit pas des objets proprement dits. Il reconnaît certains tableaux familiers, c'est entendu, mais le fait de les reconnaître lorsqu'ils sont présents n'équivaut nullement à les situer quelque part lorsqu'ils sont en dehors du champ perceptif. Il reconnaît en particulier les personnes et sait bien qu'en criant il fera revenir sa maman lorsqu'elle disparaît : mais cela ne prouve pas non plus qu'il lui attribue un corps existant dans l'espace lorsqu'il ne la voit plus* ». <sup>40</sup> Plus tard, lors de ses premiers sons articulés et lorsqu'il tient ses premiers discours, l'enfant n'introduit jamais des nuances ou des indices minimaux dans ses énoncés attestant qu'il distingue son point de vue propre et celui de son interlocuteur : « *Se parler à soi ou parler à sa mère lui semble ne faire qu'un. Son activité est ainsi baignée dans une atmosphère de communion, ou de syntonisation, on pourrait presque dire de « vie unitive » [...]. Telle est l'attitude caractéristique de l'égoïsme : indifférenciation entre autrui et le moi* ». <sup>41</sup> Tenus ensemble, ces points forment ce que Piaget nomme le « *synchrétisme* » <sup>42</sup> de l'enfant. Le mot de « *synchrétisme* » renvoie ordinairement à un phénomène religieux et social propre à l'Antiquité romaine : parce que le polythéisme associait volontiers des divinités à la plupart des objets et des lieux, et parce que les attributs exacts des dieux n'étaient pas consignés dans un texte sacré unique, la religion romaine s'accommodait volontiers des divinités propres aux peuples des régions conquises, si bien qu'il était fréquent de trouver des représentations des dieux ou des récits sur les dieux composites et polymorphes, exprimant la fusion et le mélange. A la différence du synchrétisme religieux, le synchrétisme propre à la mentalité enfantine n'est pas une réaction à la rencontre d'une altérité que l'on s'efforce d'assimiler. La confusion du moi avec le monde et le point de vue des autres hommes constitue pour Piaget, à la suite de ses nombreuses observations, l'état initial du développement de l'enfant, la conscience distincte des objets, de

---

<sup>40</sup> Jean Piaget, « Le développement mental de l'enfant », pp. 24-25.

<sup>41</sup> Jean Piaget, *Le langage et la pensée chez l'enfant*, [1923], Neuchâtel-Paris : Delachaux et Niestlé, 1948, p. 50.

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 131.

soi et des autres étant obtenue, dans un second temps, par « dissociation »<sup>43</sup> des aspects du syncrétisme initial.

*« Au point de départ [...], le nouveau-né ramène tout à lui, ou, plus précisément, à son propre corps »<sup>44</sup>. « Au point de départ de l'évolution mentale il n'existe à coup sûr aucune différenciation entre le moi et le monde extérieur, c'est-à-dire que les impressions vécues et perçues ne sont rattachées ni à une conscience personnelle sentie comme un « moi », ni à des objets conçus comme extérieurs : elles sont données en un bloc indissocié, ou comme étalées sur un même plan, qui n'est ni interne, ni externe, mais à mi-chemin entre ces deux pôles. Ceux-ci ne s'opposeront l'un à l'autre que peu à peu ».<sup>45</sup>*

Les conséquences sont radicales : afin de déployer la genèse des différents aspects absolutisés par le paradigme, il ne saura plus être question de partir de l'unité de la conscience ou des concepts d'intentionnalité et de signification, afin de décliner des variétés de visées spécifiques (de soi, de l'autre, des objets perçus ou conçus), il faudra plutôt voir progressivement comment les traits attribués à la conscience en général et au langage se construisent par phases. A la manière dont Marx entendait remettre Hegel sur ses pieds, Piaget peut servir à remettre Husserl sur les siens : aux problèmes, classiques en phénoménologie, de savoir comment passer de la conscience soi à la conscience d'autrui, ou de la conscience d'objets à la conscience des signes, on substituera la question de savoir comment, depuis un état initial d'indifférenciation de ces différents aspects, on construit y compris la conscience de soi et la conscience des objets, et ce notamment à partir d'autrui et des échanges linguistiques qui s'étoffent à son contact.

### **Cohérence de la psychogenèse**

Avant d'esquisser l'alternative piagétienne au paradigme, il convient de répondre à une objection possible.

Piaget polémique donc avec la phénoménologie, autant qu'avec l'idée selon laquelle les principaux éléments nécessaires à la description des

---

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>44</sup> Jean Piaget, « Le développement mental de l'enfant », p. 19. Nous soulignons.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 23. Nous soulignons.

dispositifs intentionnels et linguistiques (à savoir le soi, la différence de points de vue et la visée d'objet) sont d'emblée disponibles pour le jeune humain.

Comment comprendre dès lors qu'en plein cœur de ladite polémique, Piaget non seulement revendique pour son propre compte les notions de « conscience », « intentionnalité », « signification », <sup>46</sup> mais surtout comment comprendre l'application plus paradoxale encore de ces trois notions à la vie du nourrisson ? Piaget enchaîne des déclarations curieuses : « *tout ce que j'ai cherché à analyser en termes de schématisation sensori-moteur et de schèmes d'assimilation est pénétré d'intentionnalité* » ;<sup>47</sup> « *on peut parler d'intentionnalité stricte dès [les premières] coordinations* » ;<sup>48</sup> « *le schématisation sensori-moteur est déjà, bien avant le langage et la représentation, chargé de significations* ». <sup>49</sup> Il conclut même sa polémique sur un ton apparemment plus chargé de rivalité que de reproches : « *en bref, ni l'intentionnalité foncière de la vie mentale ni le rôle absolument général de la notion de signification, qui pourrait bien être la caractéristique cognitive la plus essentielle de la conscience [...] ne constituent une chasse bien gardée de la psychologie philosophique* ». <sup>50</sup> Doit-on en conclure que Piaget se contredit purement et simplement ? Peut-il tenir ensemble d'un côté l'idée que les structures moi-objet et moi-autrui connaissent une construction génétique, de l'autre le fait que les premières activités motrices de l'enfant mettent en jeu « intentionnalité » et « signification » ?

La solution est que si Piaget s'approprie les termes d'« intentionnalité » et de « signification » pour parler des premières formes de la vie mentale, cependant il ne confère pas à ces termes le sens théoriquement exigeant qu'ils revêtent chez Brentano ou Husserl. De façon emblématique, l'intentionnalité est définie de façon singulière par Piaget comme « *l'affirmation que tout état de conscience exprime un mouvement « orienté vers » (ne disons pas un but car ceci est déjà une interprétation) un état*

<sup>46</sup> Jean Piaget, *Sagesse et illusions de la philosophie*, notamment p. 176sq.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 178.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 179.

<sup>49</sup> *Ibidem*, p. 180. cf également J. Piaget, « La conscience », p. 50 : « *La notion sans doute la plus large qui puisse s'appliquer à la conscience est celle de signification* » (Piaget souligne), et p. 51 : « *L'activité de conscience consiste donc à conférer et relier des significations* ».

<sup>50</sup> Jean Piaget, *Sagesse et illusions de la philosophie*, p. 181.



*final recherché et désiré* ».<sup>51</sup> Il est crucial de noter chaque nuance. Avant tout, Piaget parle de l'intentionnalité comme d'un « mouvement » et non comme d'une « visée ». Or la raison tient précisément aux points évoqués plus haut : l'enfant est encore incapable de *représentations* distinctes des objets et de lui-même. L'intentionnalité qualifie donc simplement une finalité minimale des gestes. C'est pourquoi Piaget ne précise pas quel peut être le type de complément de ladite « orientation », en particulier il n'affirme jamais que l'« état final » en question serait associé à une image mentale ou un contenu logique, ni qu'il devrait pouvoir être décrit au moyen d'un concept ou d'une proposition. D'ailleurs, s'il ajoute qu'on ne doit pas spécifier l'intentionnalité en termes de « but », c'est justement parce qu'il ne souhaite pas limiter le concept d'intentionnalité aux conduites supérieures supposant un *projet* défini, et parce qu'il veut également l'appliquer au niveau des premières « conduites » du nourrisson, lorsque celui-ci tâtonne sa couverture ou cherche le sein. Toujours pour la même raison, Piaget évite de spécifier le complément de l'« orientation » intentionnelle en termes « d'objet », parce que le rapport de la conscience à des centres d'attention ayant la valence de ce que *nous* nommons ordinairement « objet » fait l'objet d'un apprentissage, d'une genèse progressive que l'on peut suivre de façon expérimentale. On peut donc dire que la notion d'intentionnalité revendiquée par Piaget n'a tout simplement rien à voir avec les notions les plus classiques, celles de Brentano ou de Husserl. L'« intentionnalité » piagétienne peut être affirmée sur une base beaucoup plus faible, dès le moment où l'on peut distinguer un minimum d'unification finalisée de la conduite. La « recherche » et le « désir » mentionnés à la fin de la citation ne supposent donc pas davantage un contenu représenté, ils pourront aussi bien renvoyer à des tendances et inclinations. Ainsi on pourra à la limite reprocher à Piaget une thématization insuffisante du fossé qui sépare sa terminologie de celle de Husserl, mais non un manque de cohérence.

### Les trois stades du développement

La critique du paradigme peut désormais être achevée. Fragilisé par la méthode de la psychogenèse et par la mise en lumière du syncrétisme

---

<sup>51</sup> *Ibidem*.

propre à la mentalité enfantine, le paradigme connaît son ultime mise à l'épreuve lors de l'étude différenciée des stades de la vie mentale, et en particulier des stades internes à l'apprentissage du langage.

Le premier stade de l'évolution mentale de l'enfant s'étend *grosso modo* jusqu'à la seconde année. Les premiers mouvements de l'enfant sont au départ largement le produit de réflexes biologiques, raffinés à mesure que les premières habitudes motrices sont acquises. L'étape qui viendra clore ce stade correspond aux premiers sons articulés et aux premières performances linguistiques de l'enfant. En s'intéressant à cette première période, Jean Piaget peut donc mettre en lumière ce qui dans la vie mentale précède le langage et rend possible son développement dans la phase ultérieure. Or il est remarquable qu'à ce stade apparaissent des formes de plus en plus complexes et articulées d'actions élémentaires inscrites par Piaget sous la catégorie d'« *intelligence pratique* ».

*« Aux niveaux sensori-moteurs précédant l'apparition du langage, on voit déjà s'élaborer tout un système de « schèmes » qui préfigurent certains aspects des structures de classes et de relations. Un schème est en effet ce qui est généralisable en une action donnée : par exemple, après avoir atteint un objet éloigné en tirant la couverture sur laquelle il est posé, le nourrisson généralisera cette découverte en utilisant bien d'autres supports pour rapprocher de lui bien d'autres objets en situations variées. Le schème devient ainsi une sorte de concept pratique, et, en présence d'un objet nouveau pour lui, le bébé cherchera à l'assimiler en lui appliquant successivement tous les schèmes dont il dispose. »<sup>52</sup>*

La justification de l'emploi du concept d'« *intelligence* »<sup>53</sup> tient donc dans la possibilité d'exporter une certaine démarche (sucrer, jeter à terre, faire sonner l'objet en tapant dessus, tirer, pousser) d'une situation à l'autre, puis dans la capacité de plus en plus développée de *varier* les mouvements et de les *combina*ir entre eux. « *C'est ainsi qu'en présence d'un objet nouveau pour lui on verra le bébé l'incorporer successivement à chacun de ses « schèmes » d'action (le secouer, le frotter, le balancer) comme s'il s'agissait de le*

---

<sup>52</sup> Jean Piaget, « Langage et opérations intellectuelles », in *Problèmes de psychologie génétique*, p. 86.

<sup>53</sup> Nous n'en avons pas le temps ici, mais une étude historique de la terminologie de Piaget sur ce point supposerait une comparaison avec Janet, *L'intelligence avant le langage*, Paris, Flammarion, 1936.

*comprendre par son usage* ».<sup>54</sup> La capacité physique de préhension, développée entre 3 et 6 mois, décuple cette capacité et accroît progressivement, via l'emprise pratique de l'enfant sur son univers, une première compréhension des choses, donc un premier niveau d'intelligence. Contre Maine de Biran, Piaget ne juge pas que ces premiers efforts soient d'emblée l'occasion d'une prise de conscience de soi comme centre de volonté et d'action. Par l'assimilation sensori-motrice du monde, l'enfant apprend à mouvoir son corps dans le milieu des objets extérieurs, mais non à se représenter lui-même ou à se penser. « L'intelligence » dont parle Piaget à ce stade n'est donc rien d'autre que cette diffusion des techniques d'actions minimales, elle n'implique donc pas la possession de concepts et la représentation d'unités objectives. (Aussi en s'appuyant sur Piaget on pourra distinguer « intelligence pratique », différents niveaux de « conscience », « pensée » et « réflexion »).<sup>55</sup> Un nouveau palier crucial est franchi vers le douzième mois, quand l'enfant, capable de se déplacer, commence à chercher des objets *sortis de son champ de perception* (auparavant il était capable de suivre des yeux une lumière ou un corps en mouvement, mais seulement dans l'intervalle de leur pleine présence perceptive). A partir de ce moment, où l'enfant ne se contente plus de prendre ou de jeter mais cherche les objets, on peut lui attribuer quelque chose comme un niveau très élémentaire de représentations, et donc un « *début d'extériorisation du monde matériel* »<sup>56</sup> vis-à-vis de son moi. Cette distinction élémentaire est encore essentiellement sensori-motrice, et l'apparition du langage et de ses structures logiques s'ancre donc dans l'exercice préalable d'une intelligence pratique. Il faut se le rappeler pour comprendre en quel sens Piaget soutient que l'intelligence est « *antérieure au langage et indépendante de lui* ».<sup>57</sup> Par là il ne veut pas indiquer une indépendance et une priorité générale des performances intellectuelles par rapport au

---

<sup>54</sup> Jean Piaget, « Le développement mental de l'enfant », pp. 22-23.

<sup>55</sup> Bien sûr, ces distinctions ne peuvent pas parfaitement épouser les différences faites par le langage ordinaire dans la mesure où celui-ci capte prioritairement des différences entre performances adultes. C'est pourquoi toute fixation sémantique trop rigoureuse de ces distinctions aura toujours quelque chose d'artificiel. Elles n'en sont pas moins un *outil* de repérage théorique indispensable.

<sup>56</sup> Jean Piaget, « Le développement mental de l'enfant », p. 25.

<sup>57</sup> Jean Piaget, « Le langage et la pensée du point de vue génétique », in *Six études de psychologie*, p. 133.

langage, puisque par la suite le langage transformera l'intelligence pratique en retour, suivant un « *cercle génétique* »<sup>58</sup> à partir de la seconde année. Il ne veut pas non plus dire que la « conscience », telle que le paradigme l'identifie, précède le langage, puisque l'intelligence dont il est pour l'instant question ne met en jeu ni de véritables représentations, ni de distinction claire entre le point de vue propre et celui des autres. Le sens de l'affirmation de Piaget est plutôt d'affirmer une priorité de *l'action* et de l'usage du monde, via certaines opérations, sur l'apparition de la capacité linguistique. Par conséquent, les premières formes du langage enfantin vers 2 ans ne sont pas rapportées à l'intelligence pratique antérieure comme à une contrepartie mentale *conceptuellement structurée*. Le premier langage n'exprime pas des « contenus » mentaux ni n'aiguise la conscience de tels contenus, puisque ceux-ci ne sont pas encore développés.

Venons-en donc à l'apparition du langage. D'abord l'imitation du langage adulte est sporadique. Puis, par une sorte de « *contagion vocale* »,<sup>59</sup> l'imitation se concentre sur les sons les plus familiers. Une discontinuité forte se marque entre le moment de cette première conduite et l'imitation proprement dite. Dès 6-7 mois, l'enfant imite l'ensemble des sons proférés par les sujets de manière sensible devant lui, l'imitation semble devenir « *systématique et intentionnelle* »,<sup>60</sup> si bien que l'enfant devient capable d'imiter chaque son. C'est le moment de l'« écholalie ». Acquéran le langage au croisement du dressage et d'un processus d'« *assimilation et accommodation directes* »,<sup>61</sup> l'enfant va devenir capable, passés 8-9 mois, de coordonner les schèmes sonores qu'auparavant il imitait de façon discrète et rigide. Les phonèmes acquièrent une certaine souplesse.<sup>62</sup> Pour autant ils ne possèdent pas encore de portée cognitive. Jusque vers 12-18 mois, les sons proférés par l'enfant ont seulement le statut de « *pré-concepts* »,<sup>63</sup> ils relèvent davantage de la catégorie des « schèmes sensori-moteurs » que de celle des mots à proprement parler. Or lorsque vers 18 mois l'enfant commence véritablement à reproduire des mots, ceux-ci n'ont toujours pas

---

<sup>58</sup> *Ibidem*.

<sup>59</sup> Jean Piaget, *La formation du symbole chez l'enfant* [1945], Paris-Lausanne : Delachaux et Niestlé, 1978, p. 17.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 34.

<sup>62</sup> Voir exemples donnés par Piaget dans *La formation du symbole chez l'enfant*, p. 50sq.

<sup>63</sup> *Ibidem*, p. 236.

le statut d'expressions de concepts. « *Le langage initial est avant tout fait d'ordres et d'expressions de désir. La dénomination [...] n'est pas la simple attribution d'un nom, mais l'énoncé d'une action possible : le mot se borne presque à traduire, à ce niveau, l'organisation de schèmes sensori-moteurs qui pourraient se passer de lui* ». <sup>64</sup> En ce sens, les premiers mots ou les premiers phonèmes distincts ne correspondent à aucune des corrélations mises en place par le paradigme : parce que l'enfant est à ce stade avant tout un sujet agissant, il cherche moins à *communiquer* qu'à *agir*. « *Le mot est d'abord lié à l'action, dont il est un des éléments [...]. Le mot faisant à l'origine partie de l'action, il suffit à en évoquer toute l'émotion et tout le contenu concret* ». <sup>65</sup> Les premiers mots des enfants ne possèdent pas d'articulation logique nette, mais ils ont valeur d'appel, d'influence, ou accompagnent des actions comme s'ils devaient contribuer à en produire le résultat. « *Bien des expressions ayant pour nous un sens simplement conceptuel ont longtemps chez le jeune enfant un sens non seulement affectif, mais encore quasi magique ou tout au moins lié à des modes d'agir particuliers* ». <sup>66</sup> Les formules magiques ont valeur de trace du statut du langage infantin parce qu'elles consistent à essayer de produire un résultat concret par le simple canal verbal sans réaliser la série de gestes normalement nécessaires à son accomplissement. Leur place chez l'enfant n'est pas un défaut mais un indice de la première nature fonctionnelle du langage.

Or, au départ associés à l'action et inséparables d'exercices pratiques, les mots en se détachant progressivement des actions vont bientôt *rendre possible* ce que nous nommons des « concepts » : s'ils n'en sont pas dans cette mesure l'expression, ils revêtent par rapport à ceux-ci le statut de conditions et de supports. Le moment crucial est donc celui où le langage cesse d'accompagner l'action *présente* – comme lorsque le très jeune enfant à la crèche dit toujours ce qu'il fait : « *Allez, elle avance (une tortue), elle avance, elle avance, elle avance* » <sup>67</sup> ; « *moi, j'ai un joli tas [...] moi j'ai un fusil* » <sup>68</sup>) – et où il est utilisé pour reconstituer une action passée ou pour en anticiper une future. Ce moment étant situé vers 2 ans, il marque pour

---

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> Jean Piaget, *Le langage et la pensée chez l'enfant*, p. 14.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 15.

<sup>67</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>68</sup> *Ibidem.*, p. 25.

Piaget le passage à un nouveau stade. Bien sûr, la thèse de l'inexpressivité conceptuelle du premier langage, doublée de la thèse selon laquelle les concepts et la « pensée » sont un effet des performances linguistiques, ces thèses possèdent une pertinence dans les limites du contexte qui est le leur : il est tout à fait légitime d'envisager plus tardivement des situations où les énoncés linguistiques auront pleinement valeur d'expressions de pensées formées à la croisée de manipulations d'images et d'autres performances extra-linguistiques. Mais le langage intervient d'abord comme ce qui va offrir aux schèmes d'action un statut nouveau, et grâce à lui il devient légitime de dire que l'enfant acquiert progressivement la « conscience » de ce qu'auparavant, simplement, il faisait. Dans *La prise de conscience*, ouvrage collectif dont Piaget écrit l'avant-propos et la conclusion, il soutient que le passage du savoir-faire (*know how*) au « concevoir » est à comprendre comme une révolution dans le développement mental de l'enfant. « La « prise » de conscience représente autre chose et davantage qu'une « prise », c'est-à-dire qu'une incorporation à un domaine donné d'avance avec tous ses caractères et qui serait « la conscience » : il s'agit en réalité d'une construction véritable, qui consiste à élaborer, non pas « la » conscience considérée comme un tout, mais ses différents niveaux en tant que systèmes plus ou moins intégrés ». <sup>69</sup> Ce second grand stade du développement mental individuel s'étend jusque vers 7 ans : après l'apparition du langage comme fruit au départ de l'imitation des actions de l'adulte, et par suite d'une autonomisation graduelle des émissions sonores, elle voit le langage provoquer à son tour la représentation progressive de certains schèmes pratiques et le développement des premiers concepts. « Il en résulte trois conséquences essentielles pour le développement mental : un échange possible entre individus, c'est-à-dire le début de la socialisation de l'action ; une intériorisation de la parole, c'est-à-dire l'apparition de la pensée elle-même, qui a pour supports le langage intérieur et le système des signes ; enfin et surtout une intériorisation de l'action comme telle, qui de purement perceptive et motrice qu'elle était jusque-là, peut désormais se reconstituer sur le plan intuitif des images et des « expériences mentales » ». <sup>70</sup> On doit noter l'articulation remarquable faite par Piaget entre parole et pensée, et l'écart qui sépare cette articulation du paradigme. Piaget parle de « pensée » et plus seulement d'« intelligence » pour

<sup>69</sup> Jean Piaget, *La prise de conscience*, Paris : PUF, 1974, p. 7.

<sup>70</sup> Jean Piaget, « Le développement mental de l'enfant », p. 30.

souligner la prégnance d'un nouveau facteur dans les capacités mentales : le facteur de la communication. Parce que les contraintes et les objectifs de la communication exigent que l'enfant dépasse la simple efficacité des coordinations pratiques et entre proprement dans un espace de performances *normées*, le langage va stimuler/ permettre le retour sur soi-même et va ainsi faire émerger l'intériorité. Celle-ci ne lui préexiste pas. Quoique le nourrisson possède une intelligence, celle-ci est engluée dans l'activité et incapable de recul ou d'indépendance. Le langage, au départ tout entier dans l'extériorité, produit l'intériorité comme *écho* et *reprise privée* de marques au départ publiques : « *avec la parole, c'est la vie intérieure comme telle qui est mise en commun, et, faut-il ajouter, qui se construit consciemment dans la mesure même où elle commence à pouvoir se communiquer* ». <sup>71</sup> La « conscience » des objets, qui suppose représentation, et qui correspond aux premiers épisodes « intentionnels » de l'enfant au sens phénoménologique, doit être reconnue comme *effet, dans un second temps, d'exercices linguistiques d'abord purement pragmatiques*. Piaget rejoint sur ce point son maître Janet : « *Comme l'a dit Janet, la mémoire est liée au récit, la réflexion à la discussion, la croyance à l'engagement ou à la promesse et la pensée tout entière au langage extérieur ou intérieur* ». <sup>72</sup>

Cependant ces premières modifications du rapport entre langage et capacités mentales au sens large ne sont pas unilatérales. Piaget insiste fortement sur le fait que toute nouvelle phase du développement, en même temps qu'elle consiste en la construction de nouveaux aspects, associe à ces nouveaux aspects par inertie un certain nombre des traits plus propres au stade précédent. Chaque progrès s'accompagne d'une rémanence de comportements antérieurs, aboutissant à des formes de transition dont l'importance décroîtra avec le temps. Pour la phase comprise entre 2 et 7 ans et les premières formes de langage, ce phénomène se traduit dans la proportion importante, au sein de la totalité des énoncés de l'enfant, des énoncés et discours dits « *égocentriques* ». <sup>73</sup> Bien que tendanciuellement le langage se développe dans le sens d'une socialisation de la pensée et de l'action, il présente au départ un grand nombre de formes où le rapport à autrui semble inessentiel ou au moins incomplet. Tandis que les formes que

---

<sup>71</sup> *Ibidem*, p. 32. Nous soulignons.

<sup>72</sup> *Ibidem*, pp. 33-34.

<sup>73</sup> Jean Piaget, *Le langage et la pensée chez l'enfant*, p. 18.

sont les critiques, ordres, prières, menaces, questions et réponses adaptées, ces formes relèvent d'un langage socialisé, on trouve à côté d'elles, outre la persistance de l'« écholalie », <sup>74</sup> les phénomènes du « monologue », du « monologue collectif » et de la « discussion primitive ». (1) D'abord le monologue. Parce que le langage est au départ associé à l'action, il arrive souvent à l'enfant de parler surtout lorsqu'il agit seul, « *d'accompagner ses mouvements et ses jeux de cris et de mots* ». <sup>75</sup> Persistance de l'imitation primitive et de la simple association du mot à l'action, le monologue enfantin se caractérise par « *l'absence de fonction sociale des mots* ». <sup>76</sup> (2) Quant au « monologue collectif », il constitue la plus remarquable de ces formes de transition, puisqu'il correspond à des paroles prononcées en la présence d'autrui (parents, éducateurs, camarades de jeu), mais pas véritablement adressées. L'enfant parle tout haut devant les autres, mais non *aux* autres. L'adjectif « collectif » souligne le fait que dans ces séquences, la présence d'autrui joue cependant un rôle. L'enfant suppose que tout le monde l'écoute ; mais il ne marque pas d'attention spéciale pour ses auditeurs. Il passe ainsi souvent du coq à l'âne, n'éprouve pas le besoin de préciser la référence de certains pronoms personnels, etc. (3) Corrélativement, la « *discussion primitive* » <sup>77</sup> est celle où ne se rencontre qu'un « *simple choc d'affirmations, sans justification logique* », <sup>78</sup> et surtout sans essai pour rendre accessible ce que l'on dit à l'autre, ou sans effort pour le lui faire comprendre ou accepter. L'absence de connecteurs logiques ou l'importance des liaisons à tout faire comme « et puis » relèvent de cette catégorie. L'originalité de Piaget, dans l'interprétation de ces trois phénomènes (monologue, monologue collectif et discussion primitive), consiste à soutenir qu'ils ne dépendent en rien de ce qu'on pourrait être tenté d'appeler « *l'intimité de la pensée* » <sup>79</sup> chez l'enfant. Certes, nous avons dit plus haut que l'intimité de la pensée et l'intériorité sont l'effet de

<sup>74</sup> Déjà évoquée plus haute : il s'agit de « *la répétition de syllabes ou de mots. L'enfant les répète pour le plaisir de parler, sans aucun souci de s'adresser à quelqu'un ni même parfois de prononcer des mots qui aient un sens. C'est l'un des derniers restes du gazouillis des bébés, qui n'a évidemment rien de socialisé* » (*ibidem.*)

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 23.

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 28.

<sup>78</sup> *Ibidem*.

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 39.



l'intériorisation de conduites sociales, en particulier la discussion. Mais le monologue collectif révèle le fait qu'au sein du processus d'intériorisation en question, s'intercale un moment intermédiaire où l'enfant reproduit la conduite sociale sans pouvoir l'intérioriser. « *La réflexion de l'enfant n'est pas susceptible [...] de rester intime [...]; l'enfant est incapable de garder pour lui, jusqu'à un âge indéterminé encore, mais oscillant probablement autour de 7 ans, les pensées qui lui viennent à l'esprit. Il dit tout. Il n'a aucune continence verbale* ».<sup>80</sup> Par contraste avec la pensée de l'adulte, qui peut être intime et non oralisée, et qui consiste en une sorte de discussion intérieure avec des interlocuteurs imaginaires, l'enfant, plus ou moins jusque vers 7 ans, parle tout haut mais sans vraiment prendre en considération le point de vue d'un autre. Les raisons de cet égocentrisme primitif sont autant internes qu'externes. La raison fondamentale est interne : il est inévitable que la pensée s'ébauche à partir d'une centration première et inaperçue sur soi : « *L'égocentrisme n'est ainsi en sa source ni un phénomène de conscience (la conscience de l'égocentrisme détruit l'égocentrisme), ni un phénomène de comportement social [...], mais une sorte d'illusion systématique et inconsciente de perspective* ».<sup>81</sup> L'égocentrisme ne provient pas d'un souci excessif de soi pour soi, mais au contraire d'une ignorance initiale de soi-même et de l'incapacité à distinguer clairement entre soi, les objets et le point de vue des autres. Les raisons adjacentes sont externes : les relations aux autres hommes que connaît l'enfant sont essentiellement de deux types, relation aux adultes et relations à des camarades de jeux ou frères et sœurs proches de son état. Dans le cas des adultes, la supériorité intellectuelle de ceux-ci et leur prévenance à l'égard de l'enfant conduit celui-ci à les vivre comme des « *volontés toutes-puissantes ou des intelligences supérieures* »,<sup>82</sup> capables de deviner de façon quasi-omnisciente ses sentiments et ses besoins, et en conséquence l'enfant n'éprouve pas le besoin d'identifier la différence entre son point de vue et le leur. Dans le cas des camarades, frères et sœurs ou enfants proches de son état, soit l'enfant croit avoir affaire à un *alter ego* semblable à lui et ne prend pas conscience de la différence des points de vue, soit il se heurte à des différences mais n'est pas capable de les relever au sein de dialogues véritables, ce d'autant plus que la société des jeunes

---

<sup>80</sup> *Ibidem*.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>82</sup> *Ibidem*, p. 60.

enfants est souvent interrompue et fragmentaire. Dans tous les cas, « *telle est l'attitude caractéristique de l'égoïsme : indifférenciation entre autrui et le moi* ». <sup>83</sup>

Au terme du second grand stade (de 2 à 7 ans), la différenciation entre le soi et les objets extérieurs s'est précisée, le processus de distinction le point de vue propre et celui d'autrui est encore inchoatif. Par rapport au paradigme, tout épisode linguistique selon Piaget ne suppose donc pas le développement entier de ce que nous nommons « conscience » : au contraire certaines articulations sonores sont de purs exercices pratiques sans objet, d'autres énoncés ont une valeur d'accompagnement de l'action sans noyau descriptif clair, tous ne supposent pas la conscience de soi-même, et au contraire c'est la conscience qui se voit progressivement suscitée et modifiée par les discours et les discussions, en même temps que les concepts et représentations mentales s'aident du marchepied linguistique pour réaliser des minimums d'abstraction.

De 7 à 12 ans commence la dernière phase qui contribuera à modifier en profondeur les rapports du langage et des capacités mentales. Les principaux facteurs du changement sont d'une part le développement plus soutenu des relations entre l'individu et divers collaborateurs ou interlocuteurs plus diversifiés<sup>84</sup> (notamment par le cadre de la scolarisation, la formation d'amitiés, etc.). Les collaborations deviennent plus complexes et les discussions sont de plus en plus nourries : les nécessités croissantes dans ces contextes de prendre en compte le point de vue de l'autre et de le détacher du sien propre va enfin conduire le sujet à prendre, en retour, conscience de son propre point de vue comme situé et distinct, et par là va lui permettre de préciser sa conception encore partielle de l'objectivité. La conscience de soi, la prise en compte fine du point de vue d'autrui, et la représentation conceptuellement structurée des objets ne parviennent *pleinement* aux relations structurales que nous leur connaissons qu'au terme de ces derniers réaménagements, qui sont étalés sur des années. Voyons plus en détail leur déroulement. Les enfants commencent à agir de façon plus coordonnée, à la fois par eux-mêmes et parce qu'on les y incite dans certains cadres (scolaires et extra-scolaires). Les jeux auxquels ils se livrent ne sont plus seulement des jeux symboliques spontanés comme la dînette

---

<sup>83</sup> *Ibidem*, p. 50.

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 74sq.

ou le papa et la maman, qui ne nécessitaient pas d'accord sur des règles du jeu, ou un accord très faible. Désormais les règles font l'objet de discussions communes, tout comme les visées de l'action commune ou les moyens de les réaliser. Les enfants font plus que parler : désormais ils s'écoutent et se prennent mutuellement de plus en plus en compte. Piaget en donne pour preuve les nouveaux types de dispute qui émergent à ce stade. Alors que chez les très jeunes sujets (vers 4-5 ans), les disputes consistent souvent à s'arracher des objets des mains ou à opposer frontalement des revendications brutes (« c'est moi le plus fort, le plus beau, c'est mon papa ou ma maman qui sont les meilleurs », etc...), à partir de 7 ans, les disputes sont souvent assorties de justifications, ou de demandes de justification, elles mettent en jeu des promesses ou des menaces. Elles amènent les sujets à chercher à s'adapter les uns aux autres, ou au moins à discerner qu'ils ne pensent pas les mêmes choses ou ne parlent pas des mêmes choses. A la suite de Claparède, Piaget accorde aux facteurs de désadaptation ou aux contrariétés vécues par l'individu un rôle majeur dans la prise de conscience. La différenciation entre conscience de soi et conscience du point de vue de l'autre est largement le produit des ratés et des reproches qui peuvent en résulter. C'est quand on prend conscience du fait qu'on ne se comprend pas, que l'on peut progressivement prendre conscience de soi et de l'autre, et finalement se comprendre vraiment.<sup>85</sup> La dispute et la volonté de resserrer les collaborations et les associations font de la discussion un lieu privilégié d'évolution de la vie mentale. Alors que celle-ci mettait auparavant en jeu des représentations mais sans articulations globales de celles-ci, les enfants restent plutôt « insensibles à la contradiction »,<sup>86</sup> désormais « c'est l'habitude de la discussion qui entraîne le besoin de faire l'unité en soi, de systématiser ses propres opinions ».<sup>87</sup>

Par conséquent, à ce stade on passe d'une ébauche de vie intérieure et des premières représentations (ce que Piaget nommait plus haut « pensée ») par assimilation du langage, à l'apparition de la « réflexion » :

---

<sup>85</sup> cf Jean Piaget, *La prise de conscience*, p. 262 : « Ce qui déclenche la prise de conscience est, nous l'avons vu sans cesse, le fait que les régulations automatiques (par corrections partielles en négatif ou en positif de moyens déjà à l'oeuvre) ne suffisent plus et qu'il importe alors de chercher des moyens nouveaux par un réglage plus actif et par conséquent source de choix délibérés, ce qui suppose la conscience ».

<sup>86</sup> Jean Piaget, *Le langage et la pensée chez l'enfant*, p. 95.

<sup>87</sup> *Ibidem*.

« en connexion étroite avec ces progrès sociaux, on assiste donc à des transformations de l'action individuelle [...]. L'essentiel est que l'enfant devient susceptible d'un début de réflexion. [...] Mais une réflexion n'est autre chose qu'une délibération intérieure, c'est-à-dire une discussion que l'on conduit avec soi-même comme on pourrait la mener avec des interlocuteurs ou des contradicteurs réels ou extérieurs. On peut donc dire aussi bien que la réflexion est une conduite sociale de discussion, mais intériorisée (comme la pensée elle-même suppose un langage intérieur, donc intériorisé) ». <sup>88</sup> Avec la réflexion, la « conscience de soi » achève son développement, elle n'est plus uniquement le sentiment de l'unité de notre activité, et atteint à des représentations thétiques de soi. Pour Piaget, le « moi » avant que nous soyons capables de réflexion intérieure et de dialogues authentiques n'est pas plus riche que le sujet transcendantal kantien, unité pure mais vide de l'activité continuée de synthèse des épisodes perceptifs et pratiques : « Kant a montré que le « moi » n'avait rien d'une substance, d'une force ou d'une cause mais devait son identité à une « unité d'aperception » interne ». <sup>89</sup> Cette idée d'une pauvreté et d'une non-substantialité initiale du moi, aux yeux de Piaget, fait du kantisme un sommet de la pensée du sujet, par rapport auquel les représentations postkantienne ou autres (Biran, Fichte, Schelling, Hegel, Husserl) d'un moi absolu fait figure de régression métaphysique. La modestie du moi kantien est ce qui autorise l'emploi du concept de « moi » dès les premiers jours de la vie, sans qu'il y ait à supposer que nous ayons une conscience développée de propriétés et particularités de ce moi. La « conscience de soi » développée sera par conséquent nommée par Piaget conscience de la « personnalité », et elle ne se solidifie qu'après 7 ans. « Le moi est une donnée sinon immédiate, du moins relativement primitive : il est comme le centre de l'activité propre et se caractérise précisément par son égocentrisme, inconscient ou conscient. La personnalité résulte, au contraire, de la soumission ou plutôt de l'auto-soumission du moi à une discipline quelconque ». <sup>90</sup> Or comme on sait, parmi les disciplines auxquelles pense Piaget, les normes de la conversation occupent une place décisive.

Simultanément, tout comme la phase de 2 à 7 ans manifestait la résurgence de l'égocentrisme du nourrisson au travers des formes de

<sup>88</sup> Jean Piaget, « Le développement mental de l'enfant », p. 61.

<sup>89</sup> Jean Piaget, *Sagesse et illusions de la philosophie*, p. 119.

<sup>90</sup> Jean Piaget, « Le développement mental de l'enfant », p. 94.

discours qu'étaient le monologue, le monologue intérieur et la discussion primitive, la phase de 7 à 12 ans conserve quelques traits de la phase précédente et il se rencontre au sein des nouvelles formes de discours un égocentrisme déplacé. Alors que de 2 à 7 ans, l'égocentrisme touchait surtout des formes *non socialisées* de langage, comme désormais le dialogue et la discussion occupent une place prépondérante au sein des épisodes linguistiques totaux, l'égocentrisme vient se loger également dans l'explication et la compréhension. Au terme de tests célèbres où il observe des enfants transmettre individuellement à leurs camarades un petit conte<sup>91</sup> d'abord raconté par un adulte, ainsi qu'une explication du mécanisme d'un robinet là encore préalablement éclaircie par un adulte, Piaget obtient des résultats frappants.<sup>92</sup> Il constate que souvent, les enfants chargés de raconter ou d'expliquer ne prennent aucune précaution didactique, parlent selon ce qu'eux-mêmes comprennent et non de vue et non au point de vue de leur auditeur ; réciproquement les enfants instruits par leurs petits camarades croient souvent avoir parfaitement compris l'histoire et le mécanisme, alors que souvent il n'en est rien. Les premiers sélectionnent des détails selon leurs intérêts propres, omettent de donner certaines précisions logiques ou chronologiques, introduisent des ambiguïtés, etc. Les seconds se forgent eux-mêmes directement une version par rapport à ce qu'ils entendent et s'en estiment souvent saisir suffisamment pour autant qu'ils éprouvent un sentiment de « *satisfaction* ». <sup>93</sup> Par conséquent, « *la conversation entre enfants ne suffit pas d'emblée à faire sortir les interlocuteurs de leur égocentrisme, par que chacun, qu'il essaye d'expliquer sa pensée ou qu'il essaye de comprendre celle des autres, reste enfermé dans son propre point de*

---

<sup>91</sup> « Il y avait une fois une dame qui s'appelait Niobé et qui avait 12 fils et 12 filles. Elle a rencontré une fée qui n'avait qu'un fils et point de fille. Alors la dame s'est moquée de la fée parce que la fée n'avait qu'un garçon. La fée s'est fâchée et a attaché la dame a un rocher. La dame a pleuré pendant dix ans. A la fin elle a été changée en rocher et ses larmes ont fait un ruisseau qui coule encore aujourd'hui » (Jean Piaget in *Le langage et la pensée chez l'enfant*, p. 100).

<sup>92</sup> Voir le chapitre « La compréhension et l'explication verbales entre enfants de même âge, de 6 à 8 ans », in *Le langage et la pensée chez l'enfant*, pp. 96-130, et les remarques faits sur ce texte par Merleau-Ponty, dans *Psychologie et pédagogie de l'enfant*, Cours de Sorbonne, 1949-1952, Lagrasse : Verdier, 2001, p. 22sq et p. 49sq, et par Lacan dans *Le Séminaire livre X. L'angoisse*, Paris : Seuil, 2004, p. 329sq. Par manque d'espace, il ne nous est pas loisible d'entrer dans les méthodes statistiques et les tests expérimentaux choisis par Piaget.

<sup>93</sup> Jean Piaget, *Le langage et la pensée chez l'enfant*, p. 122.

vue ». <sup>94</sup> Bien sûr, il serait caricatural de se représenter l'enfermement en question comme absolu ou inévitable ; mais l'idée de Piaget est qu'il subsiste toujours un égocentrisme résiduel expliquant que la conscience de soi-même et la conscience du point de vue de l'autre demeure à conquérir au moins jusqu'à l'adolescence, et potentiellement de façon constante au-delà. Ainsi conscience de soi, pensée et réflexion paraissent, pour autant que la différence entre soi et autrui est en jeu, atteindre leur plein développement à l'occasion des exercices longs et graduels qui tissent les conversations.

Est-ce à dire pour autant que tous les développements supérieurs des capacités mentales sont dus au langage et aux pratiques impliquant des performances linguistiques ? Piaget se défait-il du paradigme pour soutenir en son lieu et place une dépendance univoque du mental vis-à-vis du linguistique, le mental se développant par survenance relativement au développement linguistique ? La réponse est résolument négative. La psychogenèse, on l'a déjà vu, doit susciter une méfiance vis-à-vis de toutes les articulations unilatérales. Piaget souligne qu'entre 7 et 12 ans, un grand nombre de progrès de l'esprit ont leur site à l'extérieur du langage, sur le plan de ce qu'il nomme des « opérations concrètes », <sup>95</sup> c'est-à-dire sur le plan de la manipulation des objets. Prenant explicitement le contre-pied du cercle de Vienne et de l'empirisme logique, Piaget affirme qu'un grand nombre d'opérations supérieures et de structures logiques en viennent à être maîtrisées, antérieurement au langage, au travers de performances infra-linguistiques. Par exemple la relation logique de transitivité  $((A \rightarrow B) \wedge (B \rightarrow C)) \rightarrow (A \rightarrow C)$  ne s'impose pas comme structure logique uniquement au terme des discussions et de l'apprentissage de la langue. Elle se trouve déjà pragmatiquement en jeu dans certains gestes : lorsque l'enfant soulève une couverture sous laquelle on a placé une montre y découvre, au lieu de la montre, un chapeau que l'on aura mis là sans qu'il s'en aperçoive (et sous lequel on aura mis la montre), l'enfant soulèvera spontanément le chapeau en s'attendant à trouver la montre dessous. « *Il comprend donc, en action, une sorte de transitivité des relations* » ; <sup>96</sup> lorsque cette

---

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 112.

<sup>95</sup> Voir par exemple « Langage et opérations intellectuelles », in *Problèmes de psychologie génétique*, p. 88.

<sup>96</sup> Jean Piaget, « Le langage et la pensée du point de vue génétique », p. 127.

transitivité pourra être exprimée plus tard en paroles (« *la montre était sous le chapeau, le chapeau était sous la couverture, donc la montre est bien sous la couverture* »),<sup>97</sup> cette expression ne résorbera pas la compréhension de la relation logique, qui met en jeu également des actions antérieures et possibles. En général, Piaget soutient qu'entre 7 et 12 ans garçons et filles, à côté des conversations qu'ils pratiquent, deviennent aussi capables de manipulations concrètes autonomes (de jetons, schémas, jouets, outils, etc...) qui expliquent une part du développement linguistique, autant que ce développement peut expliquer pensée, conscience et réflexion.<sup>98</sup> Aussi Piaget peut-il affirmer que le langage est *insuffisant* pour expliquer le développement mental, et qu'on ne saurait *réduire* au langage, d'un point de vue génétique, l'apparition des opérations intellectuelles complexes. « *L'examen des faits génétiques fournit une réponse qui s'oriente bien davantage dans le sens d'une interaction entre les mécanismes linguistiques et les mécanismes opératoires sous-jacents que dans le sens d'une prépondérance du fait linguistique* ».<sup>99</sup> Lors du débat avec Chomsky à Royaumont en 1974, la collaboratrice de Piaget, Bärbel Inhelder, souligne les deux aspects complémentaires de cette interaction. (1) « *Pour Piaget, le langage fait partie d'une organisation cognitive plus générale qui plonge ses racines « dans l'action et dans des mécanismes sensori-moteurs plus profonds que le fait linguistique* » ».<sup>100</sup> (2) « *C'est au double sens de la condensation symbolique et du réglage social que le langage est [...] indispensable à l'élaboration de la pensée* ».<sup>101</sup> Le langage étend le pouvoir des opérations concrètes, il leur donne mobilité et généralité, raffinement et précision, une plus grande étendue et une plus grande rapidité,<sup>102</sup> mais il n'est pas seulement responsable des progrès de l'esprit.

---

<sup>97</sup> *Ibidem*.

<sup>98</sup> C'est d'ailleurs pourquoi on peut comprendre que les sourds-muets développent des comportements obéissant aux mêmes structures logiques que les comportements des non-sourds, alors même que les sourds ne disposent que rarement de symbolismes exprimant lesdites structures. Voir *La psychologie de l'enfant*, Paris : PUF, 1966, pp. 84-85.

<sup>99</sup> Jean Piaget, « Le langage et la pensée du point de vue génétique », p. 131.

<sup>100</sup> Bärbel Inhelder, « Langage et connaissance dans le cadre constructiviste », in *Théories du langage, théories de l'apprentissage. Le débat entre Jean Piaget et Noam Chomsky*, Paris, Seuil, 1979, p. 200.

<sup>101</sup> *Ibidem*, p. 202.

<sup>102</sup> Voir Jean Piaget, *La psychologie de l'enfant*, p. 83.

Selon une formule récurrente de Piaget, il constitue une « *condition nécessaire mais non suffisante* »<sup>103</sup> de sa construction.<sup>104</sup>

Au final, il apparaît donc que même dans l'achèvement du développement individuel, le langage et les différents aspects des performances intellectuelles dont nous sommes capables se sollicitent, se stimulent et se renforcent mutuellement, mais en aucun cas ils ne possèdent de corrélations arrêtées. Même si on peut accorder une certaine pertinence au paradigme, la psychogenèse nous enseigne à nous défier de tout exclusivisme des descriptions statiques. La structuration conceptuelle des pensées vaut d'abord comme effet de l'usage conceptuel ou propositionnel des signes. La visée d'objet et la qualification intentionnelle des énoncés ou des actes mentaux suppose des dispositifs et des pratiques sédimentés. L'attribution à soi des actes en question ou des pensées suppose la capacité de distinction des points de vue, qui elle-même ne survient que pour des individus rompus à la conversation. L'intérêt de Piaget pour la relativisation des propriétés manifestes de la conscience consiste donc

---

<sup>103</sup> Jean Piaget, « Le langage et la pensée du point de vue génétique », p. 133.

<sup>104</sup> Au moment de conclure cette étude, on se permettra une remarque de prudence. En son temps Merleau-Ponty a mis en garde « *contre tout découpage artificiel en « stades successifs* » » (*Psychologie et pédagogie de l'enfant*, p. 22), et critique notamment le caractère artificiel des distinctions faites par Piaget. On peut concéder à Merleau-Ponty que ces étapes ont bien quelque chose de schématique, et il est concevable que des études plus détaillées les raffinent ou les mettent partiellement en question. Cependant leur pertinence est en grande partie corroborée par les observations sur lesquelles Piaget les appuie, et surtout ces étapes ont une valeur *exemplaire* à l'égard de ce que la méthode psychogénétique peut apporter. En outre on doit noter que les différentes formes de langage rencontrées au cours de l'enquête génétique, et notamment les catégories servant à les décrire (« langage égocentrique », « langage socialisé », « monologue collectif », « discussion primitive », etc), ne correspondent pas strictement aux phases relevées (0-2 ans, 2-7 ans, et 7-12 ans). Piaget ne suppose pas que ces formes apparaissent à un moment *t*, et qu'elles disparaîtraient au moment *t'* du passage à une forme ultérieure. Plus fine, l'idée de Piaget est que l'évolution correspond à l'importance toute *proportionnelle* de ces formes au sein du langage total de l'enfant. Il n'est pas exclu qu'on trouve déjà des discussions assez complexes chez un enfant de 4 ans, ou au contraire des formes plus égocentriques chez un individu plus âgé. Mais dans tous les cas de figures, on doit continuer à défendre l'idée d'une décroissance proportionnelle relative des formes égocentriques par rapport aux formes socialisées à mesure que l'enfant grandit. Il convient de ne pas hypostasier les catégories de Piaget, mais de bien voir qu'elles servent surtout à saisir les directions ou les enjeux des remaniements successifs.



moins à revendiquer la priorité réelle (substantielle ?) d'un inconscient pulsionnel, qu'à temporaliser et à réinscrire dans l'action la formation des instances « conscience » et « inconscient ». Même si Piaget est avant tout un psychologue, au terme de ce parcours il ne doit pas nous paraître étonnant que ses amours philosophiques de jeunesse l'aient porté vers le pragmatisme.<sup>105</sup> Une façon de bien comprendre son apport philosophique pourrait être d'affirmer que les relations du langage et de l'esprit sont ce que nous en faisons.

### Bibliographie

1. Piaget, Jean, (1920), « La psychanalyse dans ses rapports avec la psychologie de l'enfant, I », *Bulletin mensuel de la Société Alfred Binet*, n° 131, pp. 18-34, et « La psychanalyse dans ses rapports avec la psychologie de l'enfant, II », *Bulletin mensuel de la Société Alfred Binet*, n°132-133, pp. 41-58.
2. Piaget, Jean, (1923 ; 1948) *Le langage et la pensée chez l'enfant*, Neuchâtel-Paris : Delachaux et Niestlé.
3. Piaget, Jean, (1940), « Le développement mental de l'enfant », in *Six études de psychologie*, Paris : Denoël-Folio Essais, 1964.
4. Piaget, Jean, (1945 ; 1978) *La formation du symbole chez l'enfant*, Paris-Lausanne : Delachaux et Niestlé.
5. Piaget, Jean, (1954 ; 1964), « Le langage et la pensée du point de vue génétique », in *Six études de psychologie*, Paris, Denoël-Folio Essais, 1964 (initialement in *Acta psychologica*, Amsterdam, vol. 10, 1954).
6. Piaget, Jean, (1954 ; 1972) « Le langage et les opérations intellectuelles », in *Problèmes de psychologie génétique*, Paris, Denoël, 1972 (paru initialement in *Problèmes de psycholinguistique. Symposium de l'Association de psychologie scientifique de langue française*, Paris : PUF, 1954).

---

<sup>105</sup> Dans *Sagesse et illusions de la philosophie*, il confie avoir été profondément marqué par James et avoir, à la suite de ses lectures, rédigé une *Esquisse d'un néopragmatisme* aujourd'hui perdu (*op. cit.*, p. 13).

7. Piaget, Jean, (1963), « La pensée du jeune enfant », in *Six études de psychologie*, Paris : Denoël-Folio Essais, 1964 (conférence initialement prononcée à l'*Institute of Education*, Université de Londres, 1963).
8. Piaget, Jean, (1964) « Genèse et structure en psychologie de l'intelligence », in *Six études de psychologie*, Paris : Denoël-Folio Essais.
9. Piaget, Jean, (1965), *Sagesse et illusions de la philosophie*, Paris : PUF, 1965.
10. Piaget, Jean, (1966), *La psychologie de l'enfant* (avec Bärbel Inhelder), Paris : PUF, Quadrige.
11. Piaget, Jean, (1967), « La conscience », in *L'aventure humaine : encyclopédie des sciences de l'homme*, volume 5, Genève : Kister ; Paris : La Grange Batelière, pp. 48-52.
12. Piaget, Jean, (1970), *L'épistémologie génétique*, Paris : PUF, Que sais-je ?
13. Piaget, Jean, (1971), « Inconscient affectif et inconscient cognitif », in *Problèmes de psychologie génétique*, Paris : Denoël, 1972 (initialement in *Raison présente*, n° 19, Paris : Editions rationalistes, 1971).
14. Piaget, Jean, (1974) *La prise de conscience*, Paris : PUF.
15. Piaget, Jean, (1975) *Théories du langage, théories de l'apprentissage. Le débat entre Jean Piaget et Noam Chomsky*, Paris, Seuil, 1979 (initialement textes d'une rencontre de 1975 au Centre Royaumont, réunis par Massimo Piatelli-Palmarini).

## BOOK REVIEW

Jocelyn Benoist : *Sens et sensibilité. L'intentionnalité en contexte*, Paris, Éd. du Cerf, 2009, 327 p.

Pierre-Jean Renaudie\*

Il serait difficile d'exprimer plus clairement l'enjeu de cet ouvrage que ne le fait son sous-titre : cet ouvrage se présente en effet comme une série d'« exercices de détermination de l'intentionnalité en contexte », s'inscrivant très directement dans le prolongement des recherches entreprises par l'auteur dans *Les limites de l'intentionnalité*. Qu'il s'agisse bien d'« exercices » ne doit pas, toutefois, nous abuser sur la perspective générale, plus ambitieuse, de ce nouvel ouvrage. Il n'est plus simplement question de montrer en quoi les conditions réelles et contextuelles d'effectuation de l'intentionnalité lui assignent certaines limitations, mais de dégager le versant positif de ce travail critique, en montrant qu'il engage une redéfinition de l'intentionnalité *par sa mise en contexte*, et par la marge d'incertitude qui affecte toute tentative de définir un contexte comme *le sien*.

L'intentionnalité ne décrit rien d'autre que la *situation* de l'esprit dans le monde : elle n'a de sens que dans la mesure où penser, avoir telle ou telle « intention », viser telle ou telle chose, nous engage à chaque fois de façon déterminée sur le terrain d'une expérience que nous avons à *faire*. C'est pourquoi nos intentions ne sont jamais susceptibles d'être garanties *a*

---

\* Pierre-Jean Renaudie est Attaché Temporaire d'Enseignement et de Recherche (ATER) à l'Université Paris IV. E-mail: pierre-jean.renaudie@paris-sorbonne.fr.

*priori*, leur signification ne devant s'attester que dans l'épreuve du réel. L'intentionnalité s'apprend et s'exécute, mais elle peut aussi manifestement échouer, et elle peut le faire de bien des façons, révélant ainsi l'intrication inévitable et inanticipable de l'intentionnel et du non-intentionnel. Le geste philosophique amorcé par l'auteur est, à cet égard, tout à fait remarquable, tirant argument de l'impossibilité d'isoler les intentions dans leur « pureté » pour maintenir, contre toute attente, une forme d'intentionnalité irréductible, mais comprise à présent dans le cadre d'un *réalisme* intentionnel.

Cette redéfinition pragmatique de l'intentionnalité a toutefois un prix, dont l'un des objectifs fondamentaux de cet ouvrage est de s'acquitter pleinement. Elle implique en effet une redéfinition corrélative de la notion de réel, et de ce que l'on doit appeler *réalisme* : de la même façon que nos intentions ne précèdent pas le monde dans lequel elles s'accomplissent, le réel ne saurait être déterminé abstraitement, en l'ayant purgé au préalable de cette dimension d'humanité que recèle un monde traversé de part en part par des intentionnalités humaines. Aussi l'« indifférence » que le réel ne manque jamais de témoigner à un moment ou à un autre à l'égard de l'action humaine n'est-elle pas tout à fait étrangère à l'intentionnalité pratique. Elle est, au contraire, à son principe : agir, aussi bien que forger telle ou telle intention, c'est, de fait, s'exposer à cette indifférence et à cette contingence du réel, avec lesquelles il faut bien traiter d'une façon ou d'une autre, et qui peuvent aussi bien servir notre action qu'en récuser purement et simplement le sens.

De façon extrêmement originale, l'ontologie et l'herméneutique se trouvent ainsi renvoyées dos à dos : si la notion de réel ne peut faire sens que dans la mesure où nous sommes susceptibles d'y inscrire notre marque intentionnelle (à l'encontre d'une ontologie réaliste consistant à dresser l'inventaire d'un « réel sans nous »), cela ne signifie pas pour autant que cette indifférence soit entièrement réintégré à l'intérieur de nos intentions, et comme une dimension toujours et déjà signifiante de notre existence (à l'encontre cette fois d'une herméneutique accusant, à l'inverse, l'impossibilité d'un échappement du réel au domaine du *sens* et de ce qui peut *a priori* recevoir une signification intentionnelle).

La question de la perception, que l'auteur articule à partir d'une analyse croisée de Husserl et d'Austin, fournit le point de départ de cette

enquête, en faisant apparaître les problèmes que pose l'investissement de l'intentionnalité au cœur de la présence du réel. Il fallait en effet montrer que la visée perceptive peut pénétrer de part en part cette dimension de présence, sans pour autant remettre en cause le caractère fondamentalement *factuel* de la perception, nous invitant à revenir aux façons extrêmement diverses et toujours situées dont nous percevons le monde. Rompant avec la clause traditionnelle d'immédiateté imposée à l'intentionnalité par sa conception traditionnelle (d'inspiration cartésienne), la deuxième partie du livre s'appuie sur la conception pragmatique de la vérité développée par William James pour repenser l'intentionnalité à partir de ce travail d'ajustement permanent au réel constitutif de la connaissance, et s'attache ainsi à montrer que l'intentionnalité doit être comprise comme « formation de l'expérience ». La critique pragmatiste que C.I. Lewis avait adressée à Schlick permet de souligner l'insuffisance fondamentale d'un concept strictement positiviste de l'expérience : la signification même de nos intentions ne peut faire l'économie de ce détour par la réalité, pouvant toujours conduire à la requalification de ces intentions, et interdisant à tout le moins de les penser comme une structure d'anticipation imposant par avance à l'expérience sa propre normativité.

Ce sont donc les « accidents » de l'intentionnalité et ses mises en échec qui doivent nous en révéler le sens véritable, en nous amenant à penser que c'est seulement du point de vue d'un réalisme, représentant toujours nécessairement un *risque* pour l'intentionnalité, que celle-ci peut attester de sa légitimité descriptive. Le non-intentionnel est toujours susceptible de devenir le « véhicule » de l'intentionnel, ou de servir de « prothèse » à une intentionnalité qui ne peut fonctionner qu'en se livrant à lui. C'est ce que souligne cette troisième partie en se plaçant d'abord sur le terrain de l'action : « la contingence de nos actions, loin de représenter une limite externe de l'intentionnalité, est cela même à quoi elle est affrontée, sa substance ». Mais cela est tout aussi vrai en ce qui concerne nos discours, qui ne peuvent *effectivement* signifier qu'en prenant le risque d'être mis à mal, dans leur intention même de dire (leur *vouloir-dire*), par leur insertion dans des circonstances réelles d'énonciation.

Ce point amène l'auteur à souligner, dans la quatrième partie de l'ouvrage, l'irréductibilité de telles *circonstances* à la notion de contexte, radicalisant une distinction qui remonte, au-delà d'Austin, jusqu'à Frege,

pour mieux prendre à revers la tendance herméneutique à faire du contexte un élément de sens, toujours susceptible d'être intégré à la détermination intentionnelle de la pensée. Là où le contexte ne manque par définition jamais (si tant est que nous pensons et agissons toujours dans le monde), les circonstances peuvent très bien faire défaut, et ôter toute *pertinence* à nos actions. Or, ce qui risque ainsi d'être invalidé, ce n'est pas simplement le sens de telle ou telle visée, mais c'est, de façon beaucoup plus radicale, l'ordre du sens lui-même, la possibilité pour nos actions de faire sens, de prétendre recevoir un sens déterminé de leur insertion dans le monde. Cette possibilité fondamentale d'une pure et simple « *négation* du sens » doit nous amener à prendre au sérieux la fragilité inévitable de toute action humaine, rendant illusoire l'espoir de pouvoir départager *a priori* l'intentionnel et le non-intentionnel, là où cela ne peut jamais être envisagé que de façon *locale*.

La dernière partie de l'ouvrage s'appuie sur les travaux récents de Putnam pour tirer en quelque sorte les leçons métaphysiques de ce plaidoyer en faveur d'un réalisme capable de tenir compte des phénomènes d'intentionnalité et de les intégrer à sa définition du réel. A l'encontre de la fascination caractéristique de l'ontologie moderne et contemporaine pour le modèle de l'objet, c'est la question de la *pertinence* de nos « formes d'adéquation » au réel qui est appelée à devenir la question centrale du réalisme bien compris. Qu'il s'agisse de questions éthiques, ontologiques, ou strictement sémantiques, ce sont toujours nos *pratiques* intentionnelles qui doivent fournir la mesure des façons infiniment riches et variées que nous avons de viser tel ou tel aspect de la réalité, et des façons infiniment riches et variées selon lesquelles le réel vient répondre (ou ne pas répondre) à nos efforts pour nous mettre autant que possible en adéquation avec lui. Si le « réalisme » de McDowell le reconduit paradoxalement vers une forme d'idéalisme, c'est qu'un authentique réalisme doit pouvoir assumer la menace inéliminable d'un décalage toujours possible du sens par rapport à un réel dont la simple présence ne suffit décidément pas. Façon, pour l'auteur, d'assumer la visée initiale d'une phénoménologie *descriptive*, en s'interdisant de poser *a priori* les limites de ce que doivent être les phénomènes à décrire.

L'un des aspects les plus intéressants de ce texte très dense tient à sa façon d'assumer ce qui constituait en quelque sorte l'horizon

problématique du livre qui l'avait précédé : à savoir le principe d'un « rétro-effet de l'intentionnalité », qui justifie toujours celle-ci à rebours et de façon rétrospective. Il consiste à mettre en doute la possibilité que quoi que ce soit puisse jamais être *d'emblée* intentionnel, en soutenant qu'une intention ne devient tout à fait ce qu'elle est (ou ce qu'elle *prétend* être, sans parvenir à offrir une garantie absolue de cette anticipation) que dans la construction effective d'une insertion dans le monde qui la valide comme intentionnelle, et est seule capable de lui donner pleinement son sens d'intentionnalité. Or, cette thèse très forte semble susceptible d'introduire une certaine tension par rapport à la perspective générale de ce livre, en légitimant dans son principe la possibilité de redéfinir *comme* intentionnel ce qui ne l'était pas encore, et était même susceptible de ne pas l'être *du tout* (ce qui est le cas à chaque fois que le réel met en défaut la prétention de ma visée à avoir une quelconque signification). Toute la question est de savoir si le réel doit être pensé comme une *limite* au sens kantien, ou comme une *borne* de l'intentionnalité, question que l'auteur a lui-même posé avec beaucoup de clarté en se prononçant en faveur de la seconde branche de l'alternative. Toutefois, cette affirmation est-elle absolument compatible avec l'acceptation du fait qu'une action, pour reprendre un exemple de J. Benoist, doive se définir par ses accidents de réalisation plus (ou du moins autant) que par une intention « pure » que l'on aurait grand mal à isoler à son principe ?

Certes, comme y insiste à juste titre l'auteur, nos actions peuvent toujours s'autonomiser par rapport à leurs fins et devenir d'*autres* actions, se redéfinir à l'aune des vicissitudes qu'elles rencontrent dans le réel, le point étant que cette réélaboration peut elle-même être mise à mal et se solder par une « perte d'intentionnalité ». Cependant, le principe du rétro-effet de l'intentionnalité ne menace-t-il pas, en un sens, la radicalité de cette perte, dans la mesure où il semble pouvoir en contester le caractère définitif ou absolu ? On peut se demander, une fois que l'on a admis la légitimité d'un dialogue (ou d'une « négociation ») entre l'intentionnalité et le réel, si l'on n'a pas aussi *déjà* franchi le pas qui nous assure de pouvoir toujours ressaisir *a minima* notre action sous la figure d'un sens, même le plus indéterminé. Le spectre d'une herméneutique contextuelle ou d'un « néo-hégélianisme » dont l'auteur analyse de façon très convaincante les difficultés, n'est-il pas alors toujours susceptible de ressurgir de façon

dialectique, à partir du moment où l'on accepte de se placer d'un point de vue intentionnel, *fût-il réaliste* ? Sans doute le grand mérite de cet ouvrage est-il de mettre le doigt sur ce qui apparaîtra comme une difficulté philosophique que doit affronter toute conception réaliste de l'intentionnalité, sans devoir pour autant céder à cette tentation herméneutique. De ce point de vue, la problématisation féconde et originale du réalisme intentionnel que propose ce livre semble ouvrir une direction qui permettrait peut-être d'apporter une réponse à cette question, en nous invitant à mesurer plus précisément les effets *temporels* de cet irréductible « décalage » du sens par rapport au réel, sur lequel s'achève le texte : si le sens de nos intentions est constamment redéfini à l'aune de leur effectuation dans le monde ou de leur immersion dans des contextes réels, il resterait à se demander quel modèle peut nous permettre de comprendre la dimension nécessairement temporelle de cette transformation et de cette redétermination du sens de l'intentionnalité, conséquence de son « rétro-effet ».



## CALL FOR PAPERS

Since 1996, the academic journal *Studia Europaea*, issued by the Faculty of European Studies, has been representing an open arena for promoting research endeavours. The journal is refereed by international specialists and officially acknowledged by the Romanian National University Research Council (CNCSIS). *Studia Europaea* is covered by several prestigious databases, such as ProQuest CSA Worldwide Political Science Abstracts, ProQuest CSA Sociological Abstracts or Central and Eastern European Online Library (CEEOL). Each article is reviewed by two independent academics in a “double-blind” system. Senior as well as junior academics from Europe and from the United States have found in *Studia Europaea* a way of expressing their preoccupations by publishing academic articles that have focused on the European experience and perspectives in various fields of social science.

By launching the Call for Papers, *Studia Europaea* is prepared to receive articles that will be grouped in six sections:

- **“History, International Relations, and Political Science”** - welcomes articles that stress the European perspective of world politics and the analysis of the European political developments.
- **“European Economy and European Information Society”** - invites articles that include analyses and comments concerning the most relevant aspects of the European economy and information technology.
- **“European Community and Business Law”** - brings together articles that refer to the European states and the European Communities and their judicial and institutional organisation, as well as facets of business regulation.
- **“European Culture, Philosophy, and Anthropology”** - will concentrate on the cross-cultural European experience, with

an emphasis on relations with other cultural areas, such as Asia or the Americas.

- **“Forum”** - open for the BA and MA students in the fields mentioned above.
- **“Book Review”** - welcomes critical reviews of the latest books related to the fields listed above.

### Guidelines for authors

(see <http://www.euro.ubbcluj.ro/studia/guide.htm>)

Papers should be written in English, French, German, Italian or Spanish and should count ten to fifteen pages. A five to eight row abstract, five key-words (both written in English), as well as a ten row bio note about the author(s), including the contact details (at least, the e-mail address) should accompany the paper. For the articles written in languages other than English, the authors should also provide the title of the article in English.

Authors should comply with the following editing requirements:

#### 1. Page setup:

- Paper Size: A4 (metric) paper (29.7 cm X 21 cm)
- Paper Orientation: Portrait
- Margins: Top & Bottom: 4.8 cm, Left & Right: 4 cm
- Header & Footer: 4.5 cm, different on first page and different on odd and even pages

#### 2. Fonts: use Palatino Linotype and follow the sizes specified below:

- 9 pt for Footnotes,
- 10 pt Header & Footer and Table captions
- 11 pt for the Main text
- 11 pt (*italic*) for Abstract
- **12 pt (bold) for Author(s) name and section titles**
- **14 pt (bold), SMALL CAPS, for the Title of the paper**

3. Authors are required to use **footnotes**, as following:

For books: Author(s): First name Last name, *Title*, Place of publication: Publisher, Year, Page.

*e.g.*: Sergiu Mişcoiu, *Le Front National et ses repercussions sur l'échiquier politique francais*, Cluj-Napoca: EFES, 2005, p. 7.

For studies within a volume: Author(s): First name Last name, "The title of the study", in Editor(s): first name last name (ed.), *The title of the volume*, Place of publication: Publisher, Year, Page.

*e.g.*: Laura Herta Gongola, "Modelul societăţii informaţionale.O abordare sociologică", in Horea Todoran (ed.), *Societatea informaţională europeană*, Cluj-Napoca: EFES, 2005, p 57.

For studies in periodicals: Author(s): First name Last name, "The title of the study" in *Title of the periodical*, Number, Volume (optional), Year, Pages.

*e.g.*: Laura Herta Gongola, "An Interpretation of Romanian-Yugoslav Relations according to Frederick H. Hartmann's Cardinal Principles" in *Studia Europaea* no. 2-3, 2005, pp. 107-120.

For electronic materials: Author(s): First name Last name, *The title of the study* Year (if applicable) [complete web address], Date consulted.

*e.g.*: E. D. Hirsch, Joseph F. Katt, James Trefil, *The New Dictionary of Cultural Literacy*, 2002 [<http://www.bartleby.com/59/17/postindustri.html>], 20 January 2005.

4. Authors are required to use **bibliography**, numbered and in alphabetical order, as following:

## Bibliography

< For books: Author(s): Last name, First name, (Year), *Title*, Place of publication: Publisher.

*e.g.*: Mişcoiu, Sergiu (2005), *Le Front National et ses repercussions sur l'échiquier politique français*, Cluj-Napoca: EFES.

Johnson, Pierre; Kranzenstein, Rashela (1995), *From the First Empire to the Second*, Boston: Rufus Publ.

< For studies within a volume: Author(s): Last name, First name, (Year), "The title of the study", in Editor(s): last name, first name (ed.), *The title of the volume*, Place of publication: Publisher, Pages.

Herta Gongola, Laura (2005), "Modelul societăţii informaţionale.O abordare sociologică", in Todoran, Horea (ed.), *Societatea informaţională europeană*, Cluj-Napoca: EFES, 36-57

Martin, François; Morley, Frank (1983), "Spaces of Belonging" in Horowitz, Stanley; Kocsis, Ibolya (eds.), *Identity, Belonging, and Social Behaviour*, London: Identitas, 78-114.

< For studies in periodicals: Author(s): Last name, First name (Year), "The title of the study" in *Title of the periodical*, Number, Volume (optional), Pages.

Herta Gongola, Laura (2005), "An Interpretation of Romanian-Yugoslav Relations according to Frederick H. Hartmann's Cardinal Principles" in *Studia Europaea* no. 2-3, 107-120

Mişcoiu, Sergiu; Tătarâm, Marina (2004), "Sur les avancées timides et les promesses risquées de la révision constitutionnelle roumaine" in *Politeia*, no. 5, 35-45

---

< For electronic materials: Author(s): Last name, First name (Year) (*if applicable*), *The title of the study* [complete web address], Date consulted.

Hirsch, E. D.; Katt, Joseph F.; Trefil, James (2002), *The New Dictionary of Cultural Literacy* [<http://www.bartleby.com/59/17/postindustri.html>], 20 January 2005

*Marketing Glossary Dictionary*  
[<http://www.marketingpower.com/mg-dictionary-view2464.php>], 19 January 2005

Submitted papers should be sent either by regular mail (accompanied by a CD) to:

*Studia Europaea*  
Faculty of European Studies,  
1, Em de Martonne St.,  
Cluj-Napoca,  
Romania

or by e-mail to the Executive Editor-in-Chief:

Dr. Sergiu Mişcoiu, [miscoiu@yahoo.com](mailto:miscoiu@yahoo.com)

The Editorial Staff is looking forward to receiving your papers for times per year: **before the 1<sup>st</sup> of February, before the 1<sup>st</sup> of May, before the 1<sup>st</sup> of July and before the 1<sup>st</sup> of October.** *Studia Europaea* is thankful for the interest you show in this *Call for Papers* and hopes for a future collaboration.